# PROFETISMO Y PROFETAS PRE-

*ANTONIO GONZALEZ LAMADRID*

Cursos Bíblicos / A DISTANCIA

CURSOS BIBL
A DISTAN

# PROFETISMO Y PROFET
# PRE-EXILI(

Antonio González Lamadri

[C] PPC. Edicabi.
Editorial PPC. 1971.
Acebo, 54.—Madrid-16.—Teléfono 259 23 00.
Nihil obstat: Dr. Lamberto de Echeverría. Censor.
Imprimatur: Constancio Palomo. Vicario General.
Salamanca, 21 de marzo de 1972.
Printed in Spain. Impreso en España.
Depósito legal: M. 29.544-1972.
Impreso en Marsiega, S. A.—Acebo, 54.—Madrid-16.

# CONTENIDO

*Págs.*

I. PROFETISMO

1. Sacerdotes, Sabios y Profetas ... ... ... ... ... 13
2. El profetismo en el Antiguo Medio Oriente. 17
3. Historia del profetismo israelita ... ... ... ... 22
4. El profetismo en el marco de la Historia. 28
5. Los Profetas y el Culto ... ... ... ... ... ... ... 31
6. Falsos profetas ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 34
7. Carácter sobrenatural del profetismo ... ... 38
8. Comunicación divina y expresión profética. 40
9. Literatura profética ... ... ... ... ... ... ... ... 42
10. Formas literarias proféticas ... ... ... ... ... 44

II. PROFETAS PRE-EXILICOS

AMÓS.

1. Marco histórico ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 53
2. Contenido y estructura del libro ... ... ... ... 56
3. Teología de Amós ... ... ... ... ... ... ... ... ... 58
4. Actualidad de Amós y su profecía ... ... ... ... 62

OSEAS.

1. Marco histórico ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 67
2. Contenido religioso ... ... ... ... ... ... ... ... 68
3. Incidencias matrimoniales de Oseas ... ... ... 69
4. Contenido y estructura del libro ... ... ... ... 72
5. Teología de Oseas ... ... ... ... ... ... ... ... ... 73
6. Actualidad de Oseas ... ... ... ... ... ... ... ... 79

MIQUEAS.

1. El profeta ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 83
2. El libro ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 83
3. Teología de Miqueas ... ... ... ... ... ... ... ... 85

Págs.

ISAÍAS.

1. El profeta y su tiempo ... ... ... ... ... ... ... ... 91
2. Ministerio profético ... ... ... ... ... ... ... ... ... 92
3. El libro ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 97
4. Teología de Isaías ... ... ... ... ... ... ... ... ... 100

SOFONÍAS.

1. Marco histórico ... ... ... ... ... ... ... ... ... 107
2. El libro ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 108
3. La doctrina ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 109

NAHUM.

1. El libro ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 115
2. Género literario ... ... ... ... ... ... ... ... ... 115
3. Mensaje ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 116

HABACUC.

1. El libro ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 119
2. Interpretaciones ... ... ... ... ... ... ... ... ... 120
3. Doctrina ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 120

JEREMÍAS.

1. Infancia y vocación ... ... ... ... ... ... ... ... 125
2. Actividad profética durante el reinado de Josías ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 128
3. Actividad profética durante el reinado de Joaquim ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 133
4. Actividad profética durante el reinado de Sedecías ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 138
5. La restauración ... ... ... ... ... ... ... ... ... 141
6. Actualidad de Jeremías ... ... ... ... ... ... ... 142

BARUC Y CARTA DE JEREMÍAS

1. Baruc ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 147
2. Carta de Jeremías ... ... ... ... ... ... ... ... ... 148

III. CONCLUSION FINAL ... ... ... ... ... ... ... ... 151

# NOTA BIBLIOGRAFICA

M. García Cordero, *Libros proféticos* (Biblia Comentada, III).
tólica, BAC. Mateo Inurria, 15. Madrid-16.

Es un buen complemento a nuestro libro de texto, ya que
comentario detallado del texto sagrado. Cuando se quiere
tamente el sentido de un pasaje determinado es necesario
tipo de comentarios.

Angel González, *Profetismo y sacerdocio* (La Biblia Hoy).
de la Biblia. J. García Morato, 20. Madrid-10.

Estudio muy serio sobre el profetismo y el sacerdocio en
historia e instituciones de Israel.

J. Alonso, *De pastor a profeta.* Editorial Casa de la Biblia. M

Es un estudio de alta divulgación sobre Amós y su profecía

J. F. Hernández Martín, *El mensaje religioso de Jeremías.* Edi
la Biblia. Madrid, 1971.

A. González Lamadrid, *Libros proféticos* (Manual Bíblico, vo
Casa de la Biblia. Madrid, 1968.

Se trata de la parte dedicada a los profetas en el Manual

# I

# PROFETISMO

## 1. SACERDOTES, SABIOS Y PROFETAS

> *"Venid, vamos a tomar una resolución contra Jeremías, pues no va a faltarle la ley al* sacerdote, *el consejo al* sabio, *ni la palabra al* profeta" (Jer 18, 18).

Desde el punto de vista religioso, y también literario, los tres grupos de personas más importantes del Antiguo Testamento, después del rey, son los sacerdotes, los sabios y los profetas. Estos tres grupos dan lugar a tres instituciones, tres corrientes espirituales y culturales bien definidas, en torno a las cuales gira la vida espiritual de Israel, y en el seno de las cuales nace la casi totalidad de la literatura veterotestamentaria.

### A) SACERDOTES.

El sacerdocio vive asociado a los santuarios: La familia de Elí está encargada del santuario de Silo (1 Sam 1-2); las familias de Abiatar y Sadoc presiden el culto del santuario de Jerusalén (2 Sam 15, 24-29); Jeroboam, a raíz del cisma, instala un sacerdocio en el santuario de Betel (1 Re 12, 31). La centralización del culto, llevada a cabo por Josías (2 Re 23), implica asimismo la concentración del personal sacerdotal en Jerusalén.

Los sacerdotes ejercían una *triple función*: cultual, oracular y enseñanza de la Ley.

Se acudía a los santuarios, no solamente a orar, ofrecer incienso y sacrificios, sino también a consultar a Yavé (efod, urim y tummim) y a ser instruidos en las tradiciones y en la Ley. La función oracular fue desapareciendo con el tiempo. La enseñanza fue siendo compartida con otros estamentos del pueblo. Quedó como función casi

exclusiva del sacerdocio, el culto. La ruina del templo fue un rudo golpe para el sacerdocio, pues la religión del sacrificio fue suplantada por la religión de la Ley, y los sacerdotes fueron reemplazados por los rabinos.

Las variadas funciones sacerdotales tienen un denominador común: Cuando el sacerdote pronuncia un oráculo, lo hace en nombre de Dios; cuando enseña la Ley, lo hace como quien comunica una doctrina que viene de Dios; cuando ofrece el incienso, las ofrendas o el sacrificio en el altar, actúa en nombre de sus hermanos. Es decir, el sacerdote es el representante de Dios ante los hombres y el representante de los hombres frente a Dios. En una palabra, el sacerdote es el *mediador* (Hebr 5, 1).

Como luego veremos, también el profeta es el portavoz de Dios ante los hombres, pero lo es, no por institución, sino por carisma personal. El profetismo no va adscrito a ninguna familia ni estamento social, sino que surge carismáticamente de los ambientes más dispares.

*Los estudios modernos acentúan la gran importancia* de los santuarios en la formación de una buena parte de la literatura veterotestamentaria. No solamente se transmitían a través de ellos las gestas y tradiciones del pueblo de generación en generación, sino que además mucho del material bíblico incorporado actualmente en los libros del A. T., ha sido compuesto para el culto y la liturgia de los santuarios; piénsese, por ejemplo, en el Salterio.

### B) Sabios.

Mientras los sacerdotes y profetas recurren a la revelación divina y se presentan como portavoces de la Palabra de Dios, los sabios en cambio presentan su doctrina más bien como sabiduría humana, fruto de la razón y luz natural, de la experiencia diaria y del sentido común.

Durante los primeros siglos de su establecimiento en Canaán el pueblo elegido vivió pendiente de la conquista de la tierra prometida, dedicado casi exclusivamente a la guerra, sin tiempo ni clima propicio para las artes y la ciencia. De ahí que la literatura de estos primeros tiempos fue más bien épica que no especulativa. Fue en tiempo de David, una vez que Israel se sintió seguro de sí mismo cuando se produjo un importante florecimiento cultural. Uno de las factores que contribuyeron decisivamente a es-

ta promoción cultural del pueblo elegido fue el establecimiento de la monarquía. Una de las instituciones más importantes anejas a la monarquía era la escuela de escribas. En ella se formaban los ministros, los jueces, los embajadores y, en general, todo el personal administrativo del Estado. De ahí que, habiendo entrado con David en el concierto de las grandes potencias, también el joven reino de Judá se viera obligado a crear en Jerusalén su escuela de escribas. Pero estas escuelas eran, además, verdaderos centros de ciencia y focos de cultura, en los que se cultivaba la sabiduría. La escuela de Jerusalén se organizó de acuerdo con las academias egipcias, las más famosas del momento, e incluso se importaron profesores de este país, según se deja traslucir a través de la onomástica de los funcionarios de la corte davídica. Con Salomón se acentuó aún más la corriente sapiencial. Habiendo tomado por esposa una princesa egipcia, las relaciones entre ambos países y el intercambio cultural se vieron favorecidos. La construcción del templo exigió, a su vez la presencia en *Jerusalén de técnicos y personal especializado procedentes* de Fenicia (1 Re 5-6).

En pocas palabras, la instauración de la monarquía trajo consigo la introducción de la corriente sapiencial dentro del pueblo elegido. No sin razón, la tradición ha hecho llegar hasta nosotros la admiración de la reina de Saba por la organización de la corte de Salomón y ha presentado a este rey como el gran sabio (1 Re 5, 10; 10).

Debido a su ascendencia pagana y a su matiz profano, los profetas se muestran contrarios a la corriente sapiencial (véanse, por ejemplo, Is 5, 19-24; 10, 13; 19, 11; 29, 14; Jer 8, 9; 9, 11; etc.). La corriente sapiencial apoyaba una política de apertura, con peligro de sincretismo religioso. Era partidaria de una política de alianzas con los pueblos vecinos, la cual era contraria a la política de la fe y confianza en Yavé defendida por los profetas.

Con todo la oposición del profetismo frente a la sabiduría no es total y absoluta. Muchos profetas, por ejemplo, Amós, Isaías y Jeremías, acusan incluso influencias sapienciales. Más aún, los profetas, juntamente con los sacerdotes, han contribuido al proceso de yavización de la corriente sapiencial ayudándola a adaptarse a la fe y ética mosaicas. Este proceso de adaptación y depuración culmina en el Eclesiástico, quien llega a decir que la sabiduría habita en Sión y se identifica con la Ley (24, 32).

Además de las huellas dejadas en el Pentateuco (v.gr.,

en la Historia Yavista, especialmente en la historia de José), en la Historiografía, en los Profetas y en el Salterio, la corriente sapiencial ha producido una abundante literatura, que se halla recogida en los llamados libros sapienciales (Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría).

### C) Profetas.

Lo que mejor define al profeta frente al sacerdote y al sabio es su carácter carismático, o sea, su condición de elegido de Dios. En el A. T., el sacerdocio no es una vocación, sino una función. No se entra en el sacerdocio por elección divina, sino por designación de los hombres (cf. Jue 17, 5. 10; 18, 27. 30; 7, 1; etc.) o por el hecho de pertenecer a una familia o a una tribu. Cierto, la tradición habla de la elección de la tribu de Leví para el servicio del santuario, pero este hecho no implica ningún carisma particular para cada uno de los individuos. En el caso de los sabios, éstos se hallan más lejos todavía de todo llamamiento carismático o gracia vocacional. El cultivo de la sabiduría no es una vocación, es una profesión. Es decir, los únicos que, juntamente con los reyes, están respaldados por un llamamiento especial son los profetas. La convicción de ser llamados por Dios para hablar en su nombre a los demás es la nota más específica de los profetas. De hecho, los profetas insisten en su condición de enviados de Dios y han dejado constancia de su llamamiento en hermosos relatos vocacionales (Is 6; Jer 1; Ez 1-3; cf. Is 40, 1-11; Jue 6, 11-24; Ex 3, 1-11; Os 1, 2-9).

El profeta no es, por tanto, primordial y necesariamente el que predice el futuro y anuncia los acontecimientos antes de que sucedan, sino el que ha sido llamado por Dios para hablar en su nombre a los demás. El profeta es el portavoz de Dios. Dios se comunica a sus profetas de muchas maneras, unas veces directamente en revelaciones y visiones, y otras, de forma indirecta dotándolos de una sensibilidad especial, capaz de leer los designios divinos en los acontecimientos de la vida.

El ministerio profético está fundamentalmente al servicio de la palabra hablada o predicada. En algunos casos, sin embargo, se habla también de escritura y actividad literaria (Is 8, 1; 30, 8; Jer 36; Ez 2, 9-10; Hab 2, 2; Mal 3, 16). No siempre resulta fácil saber hasta dónde llega la

actividad literaria del profeta y dónde empieza la de sus discípulos (cf. Is 8, 16 ss.) y círculos posteriores. En todo caso, lo que ahora me interesa destacar es que la literatura profética constituye uno de los bloques más voluminosos e importantes del A. T.

## 2. EL PROFETISMO EN EL ANTIGUO MEDIO ORIENTE

Siempre se creyó que el fenómeno profético era un producto propio y autóctono de la religión yavista. Los recientes hallazgos arqueológicos, sin embargo, han descubierto aquí y allá un poco por todo el antiguo Medio Oriente la presencia de ejemplos más o menos similares al profetismo israelita. Los paralelismos más afines vienen de los archivos del palacio de Zimrilim de Mari sobre la ribera occidental del Eufrates. A continuación reproduzco algunos textos procedentes de Mesopotamia (Mari) y de Canaán.

### a) *Mari.*

Carta del gobernador de Mari, Iturasdu, al rey Zimrilim (1715-1695 a. J. C.):

> *"Di a mi señor: Así habla Iturasdu, tu siervo: Cuando yo estaba para enviar esta carta a mi señor, vino a mi Malik Dagan, un habitante de Sakka, quien me habló en estos términos: Quería yo en sueños abandonar el distrito de Sagaratum camino de Mari en compañía de un hombre, cuando me vi entrar en Terqa, penetrar en el templo de Dagan, y postrarme delante de él. Mientras estaba de rodillas, Dagan tomó la palabra y me dijo lo siguiente: Los jeques de los benjaminitas y sus hombres han hecho las paces con los hombres de Zimrilim. Yo lo respondí: No han hecho las paces. Cuando me disponía a salir me dijo: ¿Por qué no hay siempre mensajeros de Zimrilim en mi presencia y por qué no me tienen al corriente de todo? De haberlo hecho así, hace ya tiempo que habría entregado los jeques de los benjaminitas en manos de Zimrilim. Ahora ve, te envío yo para*

*que comuniques a Zimrilim lo que sigue: Envíame tus mensajeros e infórmame detalladamente de todo, y pondré en tus manos a los jeques de los benjaminitas, lo mismo que peces que coletean desesperados dentro de la red del pescador. Este es el sueño del habitante de Sakka. Ahí lo envío para que mi señor examine su contenido. Además, si así lo desea, exponga detalladamente mi señor todo su asunto al dios Dagan y mantenga constantemente mensajeros delante de él. El hombre que me ha referido este sueño está ofreciendo un sacrificio a Dagan; por eso no te lo he podido enviar".*

Es importante constatar que el vidente no es un profesional ni pertenece a ninguna institución, sino que surge espontáneamente del pueblo. Ni siquiera es de la ciudad en que se encuentra el templo del dios Dagan. Tampoco recurre a ninguna técnica adivinatoria, sino que recibe en sueños la revelación directamente. Es un mensaje de victoria del dios Dagan para el rey Zimrilim. Todos estos son factores que nos colocan en el contexto de los profetas de Israel. La expresión: "Ahora ve, te envío yo para que comuniques a Zimrilim lo que sigue", evoca el relato vocacional de Isaías: "¿A quién enviaré?, ¿y a quién irá de nuestra parte?" (Is 6, 8; véanse asimismo Is 7, 3-4; Jer 1, 7; Ex 2, 4; 11, 14).

Carta de Kibri Dagan, gobernador de Terca, la ciudad misma del dios Dagan, a Zimrilim:

*"Di a mi señor: Esto dice tu siervo Kibri Dagan: Los dioses Dagan e Ikrub-El se encuentran bien. Más, el día en que estaba para enviar esta carta a mi señor, me salió al encuentro un vidente* (muhhum) *del dios Dagan y me habló de esta manera: el dios Dagan me ha enviado con el siguiente encargo: Comunica con urgencia al rey que hay que ofrecer sacrificios a los Manes de Yahdumlin (predecesor de Zimrilim). Esto me ha dicho el vidente. Yo lo refiero a mi señor. Quiera mi señor hacer lo que bien le pareciere".*

En este caso el protagonista es un "vidente del dios Dagan", título que evoca la expresión "hombre de Dios", muy usual para designar los profetas del A. T. Las frases

introductorias: "Di a mi señor: Esto dice tu siervo Kibri Dagan"; "Me salió al encuentro un vidente del dios Dagan y me habló de esta manera: el dios Dagan me ha enviado", evocan asimismo el lenguaje profético bíblico.

Oráculos del dios Adad, señor de Kallassu y de Halab a Zimrilim:

> *"Adad, señor de Kallassu, ha hablado en oráculos diciendo: ¿No soy yo Adad, el señor de Kallassu, quien lo ha criado (al rey Zimrilim) sobre mis rodillas y quien lo ha repuesto en el trono de la casa de su padre y lo ha dado una residencia? Ahora, de la misma manera que lo he repuesto sobre el trono, puedo privarlo de la ciudad de Nihlatum. Si no quiere cederla, yo soy el señor del trono, de la tierra y de la ciudad. A quien se lo he dado, se lo puedo quitar. Si, por el contrario, accede a mi deseo, yo le daré tronos sobre tronos, casa sobre casas, tierras sobre tierras, ciudades sobre ciudades. Le daré paisés de oriente a occidente. Esto es lo que han dicho los profetas* (apilum = *los que responden*), *los cuales están constantemente en contacto con los oráculos. Ahora, en verdad, el profeta de Adad, el señor de Kallassu, guarda la región de Alahtum para Nihlatum. Sépalo mi señor. Antes, cuando yo residía en Mari, comunicaba a mi señor cuanto decían el profeta o la profetisa. Ahora que vivo en otro país, ¿ no he de escribir a mi señor lo que se me dice? Si en el futuro sucede alguna contrariedad, no podrá decir mi señor: La palabra del dios que el profeta te ha comunicado mientras guarda la región, ¿por qué no me la has escrito? Pues yo se la he escrito a mi señor; mi señor debe saberlo. Otra cosa. El profede Adad, señor de Halab (Alepo), salió al encuentro de Abu-halim y le ha hablado en estos términos: Escribe a tu señor: Soy yo quien te dará los países de oriente a occidente. Esto es lo que el profeta de Adad, el señor de Halab, dijo a Abu-halim. Que mi señor lo sepa".*

De nuevo tenemos oráculos o mensajes de un dios, aquí el dios Adad, comunicados al rey de Mari, Zimrilim, por medio de un mensajero o profeta. Aquí se habla de profeta y profetisa. Los vocablos originales "apilum" y "apil-

tum" habría que traducirlos literalmente por "el que responde" y "la que responde". Parece que nos encontramos ante un personal anejo a los santuarios, encargado de comunicar los oráculos de la divinidad.

*En resumen*, en todos estos textos de Mari se repite siempre el mismo esquema. Se trata de cartas dirigidas a Zimrilim, que se encuentra generalmente en campaña fuera de la ciudad, en las cuales los gobernadores u otros funcionarios de la Corte comunican al rey revelaciones y mensajes recibidos de los dioses (casi siempre del dios Dagan) por medio de videntes o profetas. Como ya dije más arriba, un buen número de expresiones de estas cartas de Mari evocan fórmulas literarias del profetismo israelita. A veces, encontramos paralelismos en el contenido mismo de los mensajes, por ejemplo, cuando se ordena al rey ofrecer sacrificios o llevar a cabo alguna construcción (véanse 2 Sam 7, 4 ss.; 24, 18 ss.). Pero es también aquí en el contenido principalmente donde el profetismo yavista se distancia sustancialmente de todas las posibles ascendencias extranjeras. La fe en un Dios único y personal, señor de la naturaleza y de la historia, y el dogma de la alianza como base de relaciones especiales entre Yavé y su pueblo, colocan al profetismo israelita en categoría aparte.

b) *Canaán.*

*Relato del viaje de Wen Amón a Fenicia* (s. XI antes de J. C.). Se trata de un funcionario egipcio del templo de Amón-Re, que abandonó Tebas camino de Fenicia en busca de madera de cedro para reparar la barca sagrada. Como la empresa era arriesgada, Wen Amon se llevó consigo una pequeña estatuilla del dios Amón como guía y protector de viaje. Desembarcó en Dor, donde fuy mal recibido, lo mismo que en Tiro. Se dirigió luego a Biblos, cuyo rey se mostró a su vez hostil y le estuvo intimando durante veintinueve días para que abandonase el puerto. Pero en ese medio tiempo el dios de Wen Amón se apareció a uno de los jóvenes de la Corte de Biblos y le encargó de hacer llegar a su señor el rey la orden de recibir al funcionario egipcio y acceder a sus deseos. He aquí las palabras del propio Wen Amón:

> *"El rey de Biblos me envió aviso diciendo: ¡Sal de mi puerto! Yo respondí: ¿Adónde iré?... Si tie-*

*nes un barco, haz que me lleve de nuevo a Egipto. Así pasé veintinueve días en su puerto, mientras una y otra vez enviaba a decirme: ¡Sal de mi puerto! Mas un día, mientras presentaba la ofrenda a sus dioses, el dios (a saber, Amón) se apoderó de uno de sus jóvenes, lo poseyó y le dijo: ¡Traéme el dios! ¡Tráeme al joven que lo tiene! ¡Es Amón quien lo ha enviado, es él quien lo ha enviado, es él quien lo ha hecho venir! Mientras el joven estaba bajo la acción del dios, aquella misma noche había yo encontrado ya un barco con destino a Egipto y había cargado en él todo mi ajuar. Estaba al acecho de la oscuridad esperando que cayera la noche para embarcar también al dios de forma que nadie lo viera. Pero me encontró el capitán del puerto y me dijo: Espera hasta mañana, pues así lo ordena el rey. Yo contesté: ¿No eres tú, por ventura, quien diariamente venía a mí para repetirme: ¡Sal de mi puerto!? ¿Cómo esta noche me dices ¡Espera!, para que zarpe la nave y me quede en tierra?...".*

Como se ve, el texto alude a un doble fenómeno profético: un profetismo que pudiéramos llamar estático, por cuanto el joven de la Corte de Fenicia entra en un estado de arrebatamiento o éxtasis bajo la acción del dios; un profetismo oracular, puesto que el joven recibe del dios un mensaje con destino al rey. Ambas modalidades o tipos proféticos encontramos también en Israel, como luego veremos.

*La estela de Zakir, rey de Jamat* (hacia el 805 a. J. C.). El rey Zakir de Jamat se halla sitiado por Ben Adad y otros aliados más. En medio de su angustia, Zakir consulta al dios Baal Samaín diciendo:

*"Yo soy Zakir, rey de Jamat y de Laas. Yo soy un hombre humilde, pero Baal Samaín ha venido en mi ayuda, se ha puesto de mi parte y me ha constituido rey de Jazrak. Ben Adad, hijo de Azael, rey de Aram, coaligó contra mí dieciséis reyes: Ben Adad y su ejército, Ben Gus y su ejército... Todos estos reyes pusieron sitio a Jazrak, levantaron una muralla más alta que la muralla de Jazrak y abrieron un foso más profundo que su foso. Entonces yo levanté mis manos hacia Baal*

*Samaín y Baal Samaín me escuchó. Baal Samaín me habló por medio de videntes* (hazeyín) *y adivinos* (adedín) *y me dijo: No temas, pues, yo soy quien te ha constituido rey y yo estaré a tu lado y te libraré de todos estos enemigos que te han puesto asedio...".*

Este texto, contemporáneo del profeta Eliseo, presenta una serie de expresiones de sabor bíblico. Por lo que se refiere a "hazeyín", también en la Biblia encontramos esta palabra en el sentido de "videntes"; varias veces aparece incluso en paralelismo con "nabí", el término técnico para designar a los profetas (2 Sam 24, 11; Am 7, 12; Miq 3, 6-7). En cuanto a la raíz "adedín" la encontramos en 2 Cro 15, 1 y 8. Los autores suelen traducir estos dos pasajes de las Crónicas como nombres propios "Oded"). A la luz de la estela de Zakir cabría preguntar si no sería más exacto traducirlos por adivino o profeta. En todo caso, en esta estela de Siria tenemos presente el esquema de la figura profética: unos mensajeros que hablan al rey en nombre del dios y le comunican un oráculo venturoso. También en la corte de Israel aparecen profetas que hablan al rey en nombre de Yavé. Gad, profeta de David, lleva incluso el nombre de "vidente", lo mismo que los mensajeros de Zakir (cf. 2 Sam 24, 11).

*Balaam y los profetas de Baal del Monte Carmelo.* Aquí podríamos hacer alusión a los oráculos de Balaam (Nu 22-24) y a los 450 profetas de Baal del Monte Carmelo (1 Re 18). En ambos casos nos encontramos en el área de Canaán y en ambos casos nos hallamos dentro del contexto del fenómeno profético.

## 3. HISTORIA DEL PROFETISMO ISRAELITA

"*Desde la fecha en que salieron vuestros padres del país de Egipto hasta el día de hoy, os envié a todos mis siervos, los profetas, cada día puntualmente*" (Jer 7, 25).

Dentro de la historia del profetismo cabe distinguir dos períodos perfectamente definidos: a) el período canónico que corresponde a los llamados profetas canónicos, clásicos o escritores, y b) el período precanónico, que cubre la historia anterior.

a) *Período precanónico.*

El nacimiento del movimiento profético coincide aproximadamente con el nacimiento de la monarquía. Los historiadores suelen asociar el nacimiento del profetismo con la figura de Samuel. La Biblia, sin embargo, lo retrotrae hasta los orígenes del pueblo elegido, designando con el nombre de profetas a *Abraham* (Gen 20, 7, perteneciente a E), *Moisés* (Nu 12, 6-8; Dt 18, 15. 18; 34, 10-12), a *María* (Ex 15, 20) y a *Débora* (Jue 4, 4). El libro de los Jueces (6, 8) habla asimismo de un *profeta anónimo*. En realidad, todas estas figuras presentan algunos rasgos proféticos.

El *profetismo presidido por Samuel* es de carácter colectivo y aparece rodeado de arrebatamientos, éxtasis y transportes. Léanse 1 Sam 10, 5-13 y 19, 18-24. Con la intención de ilustrar los aspectos fenomenológicos del naciente profetismo bíblico, algunos autores recurren al ejemplo de los shamanes y de los derviches del mundo islámico. Los medios ordinariamente empleados para obtener un estado de máxima excitación religiosa son la música, la danza, los movimientos violentos, la autoaceleración, los gritos, la concentración de la mente y la abstracción de cuanto a uno le rodea. Lentamente se va produciendo en el grupo el entusiasmo, la exaltación, el delirio, el transporte total de la mente. Los menos excitables se contagian de la excitación de los demás e incluso los que lo observan desde fuera se dejan invadir del mismo entusiasmo. Por medios puramente naturales se puede llegar a un estado de delirio y de éxtasis, en el que cada uno se va convirtiendo en otro hombre diferente.

En el caso de los grupos proféticos presididos por Samuel, el texto bíblico subraya fuertemente la acción del espíritu de Dios. Toda esta fenomelogía extraña y extravagante viene a ser como una explosión carismática, que tiene la finalidad de testificar la presencia del espíritu de Dios en medio del pueblo elegido en orden a crear un clima de fervor y entusiasmo religioso-nacional.

Este tipo de profetismo colectivo y extático de los días de Samuel sobrevive unos siglos más tarde en las *asociaciones proféticas presididas por Elías y Eliseo,* cuyos miembros recibían el nombre de "hijos de los profetas" (2 Re 2-13).

Este profetismo colectivo era una especie de clase social que vivía en comunidad bajo la dirección de un jefe, a quien trataban de señor (2 Re 6, 5) o de padre (6, 21;

8, 9; 13, 14). Debían llevar un atuendo especial y otras señales externas que los distinguían de los demás (Zac 13, 4; cf. 2 Re 1, 8; 20, 35-41).

Aunque estos grupos proféticos solamente hacen acto de presencia en las páginas bíblicas en tiempo de Samuel y más tarde en los días de Elías y Eliseo, y sólo en el reino del norte, se puede asegurar con bastante probabilidad, sin embargo, que también debieron de existir en el sur y que su existencia se prolongó hasta el destierro o incluso después (cf. Zac 7, 3; 13, 4 ss.).

Al lado de las asociaciones proféticas o profetismo colectivo se destacan una serie de *profetas individuales*, que preparan ya de manera inmediata la aparición del profetismo clásico o canónico. Mientras en el profetismo colectivo predominan los fenómenos estático-cultuales, en los profetas individuales que señalamos a continuación destaca el elemento oracular; es decir, no son tanto testigos de la presencia del espíritu de Dios, cuanto portadores de oráculos y mensajes.

*Samuel.* La Biblia lo califica de profeta y vidente (1 Sam 3, 20; 9, 9; 2 Cro 35, 18). Su actividad profética es amplísima. Lo mismo interviene en la búsqueda de unas asnas (1 Sam 9-10), que toma parte en los asuntos públicos más delicados de la nación (véase toda su actividad como juez y portavoz de Dios en la instauración de la monarquía). Su actuación se desarrolla tanto en el ámbito religioso como en el terreno político. La figura de Samuel, muy similar en importancia a la de Moisés, preside el momento de transición del régimen federal al establecimiento de la monarquía (cf. 1 Sam 12).

*Gad.* Profeta y vidente de David (2 Sam 24, 11): aconseja a David fugitivo regresar a Judea desde Moab (1 Sam 22, 3-5); es el portavoz de Dios en el problema del censo y de la compra de la era de Areuna (2 Sam 24; 1 Cro 21).

*Natán.* Actúa también en la corte de David. Canoniza la dinastía davídica y sienta con ello el punto de arranque del llamado mesianismo real (2 Sam 7, 1-17; 1 Cro 17, 1-15); interviene en favor de los débiles y extranjeros (Urías hitita) y recrimina a David su pecado (2 Sam 12, 1-25); toma parte activa en las intrigas palaciegas que llevaron a Salomón al trono (1 Re 1, 5-53). Véanse otras noticias sobre Natán en 1 Re 4, 5; 1 Cro 29, 29; 2 Cro 9, 29, 25; Sir 47, 1.

*Ajías.* Actúa bajo Jeroboam. Predice la división del reino (1 Re 11, 28-39; véase el cumplimiento en 1 Re 12,

15); condena a la casa de Jeroboam por sus iniciativas cultuales (1 Re 14, 1-19) y predice su destrucción, que tuvo lugar en el reinado de Basa (1 Re 15, 29 ss.).

*Semeyas.* Desaconseja a Roboam la reconquista del Norte y le recomienda relaciones fraternales con su colega y hermano de Siquem (1 Re 12, 21-24).

*Profeta anónimo.* Bajo el mismo Jeroboam aparece todavía un segundo profeta, que pronuncia la maldición sobre el altar de Betel (1 Re 13, 11-32). No se conoce su nombre.

*Jehú, hijo de Jananí.* Anuncia en el reino del norte el fin del usurpador Basa (1 Re 16, 1-4. 7-13).

La dinastía de Omri (885-841) marca un período de florecimiento profético: sus intervenciones son numerosas e importantes, tanto en el orden religioso como en el terreno político. Véase, por ejemplo, 1 Re 20.

*Miqueas, hijo de Yimlá.* Es importante su actitud frente al profetismo oficial (1 Re 22).

*Elías.* Ejerce el ministerio profético bajo los reinados de Ajab y Ococías (874-852). Parte de su historia está recogida por 1 Re 17-19; 21; 2 Re 1. Elías es el campeón del yavismo contra la creciente ola de idolatría que se veía favorecida desde el poder (1 Re 18). Su peregrinación al monte Horeb y su encuentro con Yavé allí mismo donde había sido concluida la alianza, lo asocian estrechamente con Moisés (1 Re 19). Campeón del monoteísmo yavista, Elías se destaca asimismo como defensor de la justicia social (1 Re 21). El 2 Re 2, 1-18 dice que Elías fue arrebatado al cielo en un carro de fuego. En torno a esta gran figura profética se fue creando a lo largo del A. T., una aureola de misterio hasta convertirlo en un personaje de alcance escatológico (Mal 3, 23; Mt 17, 3. 10; Lc 1, 17). "Esta personalidad fuerte y solitaria es un jalón excepcional en la historia de Israel, el más importante después de Moisés" (Jack).

*Eliseo.* Discípulo de Elías, ejerce el ministerio después de su maestro (2 Re 2-13). Frente al solitario Elías, Eliseo aparece mezclado con la vida de su tiempo: Interviene en el curso de la guerra moabita (2 Re 3) y de las guerras arameas (2 Re 6-7); juega papel importante en la usurpación de Jazael (2 Re 8, 7-15) y en la de Jehú (2 Re 9, 1-3). Su fama se extiende fuera de las fronteras de Israel y es consultado por los reyes de Damasco, Ben Adad y Naamán (2 Re 5; 8, 7-8). Aparece asociado con los grupos proféticos, llamados "hijos de los profetas", que contaban de él

cosas maravillosas (2 Re 4 y 6). Juntamente con los Recabitas (Jer 35, 6-14), Eliseo apoya el pronunciamiento de Jehú contra la dinastía omrida (2 Re 9).

*Jonás*. El 2 Re 14, 25 habla de un profeta, llamado Jonás, hijo de Amitay, que ejerció su ministerio bajo el reinado de Jeroboam II de Israel (783-743).

*Julda*. La profetisa Julda es consultada por el rey Josías a raíz del hallazgo del libro de la Ley en el templo de Jerusalén (2 Re 22).

*Urías*. Urías, hijo de Semeyas de Quiriat Yearim, fue martirizado en tiempos del rey Joaquim por haber profetizado contra Jerusalén (Jer 26, 20-23).

Los libros de las Crónicas añaden todava los nombres de *Ido*, bajo Roboam y Abías (2 Cro 12, 15; 13, 22); *Azarías*, en tiempo de Asa (2 Cro 15, 1 ss.); Oded, bajo Ajaz (2 Cro 28, 9 ss.) y otros *anónimos* más.

b) *Periodo canónico.*

Reciben el nombre de profetas canónicos, clásicos o escritores aquellos cuyas predicaciones y escritos han sido recogidos por la Biblia. Según la tradición cristiana, estos profetas serían dieciséis: cuatro mayores (Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel) y doce menores (Oseas, Joel. Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías).

Un mejor conocimiento histórico-literario del problema ha demostrado que Daniel no pertenece al género profético, sino al apocalíptico y que no ha sido escrito durante la dominación babilónica (ss. VII-VI a. J. C.), sino durante la dominación griega (primera mitad del s. II a. J. C.). Es decir, el libro de Daniel será estudiado con la literatura apocalíptica.

La Escuela Crítica demostró asimismo que dentro del libro de Isaías deben distinguirse tres autores pertenecientes a distintos momentos históricos: al primero pertenecen fundamentalmente los capítulos del 1-39 y es del siglo VIII; al segundo corresponden los capítulos 40-55 y es del s. VI; al tercero, que vive después del destierro, pertenece el resto (cc. 56-66). Un fenómeno similar se repite con la profecía de Zacarías, en la que se distinguen un Protozacarías (cc. 1-8) y un Deuterozacarías (cc. 9-14).

Siguiendo un orden cronológico, los profetas escritores se dividen en pre-exílicos y post-exílicos. Los primeros

van escalonados entre los años 760-587 aproximadamente; los segundos cubren el período del destierro (587-538); y los terceros ejercen el ministerio durante la dominación persa. He aquí el cuadro cronológico de los profetas escritores:

## I. Profetas pre-exílicos.

### a) *Período asirio.*

*Amós* (ca. 760-745). En el reino del norte bajo Jeroboam II. Reinan en Asiria: Asurdán III y Asurnirari V.

*Oseas* (ca. 750-730). En el reino del norte bajo Jeroboam II, Zacarías, Selum, Menajem, Pecaya y Oseas. En Asiria reinan: Asurnirari V, Teglatfalasar III y Salmanasar V.

*Isaías* (ca. 740-690). En el reino del sur bajo Joatán, Acaz y Ezequías. En Asiria: Teglatfalasar III, Salmanasar V, Sargón II y Senaquerib.

*Miqueas* (ca. 735-700). Véase el profeta anterior, del cual Miqueas es contemporáneo.

### b) *Período babilónico.*

*Sofonías* (ca. 630). En el reino del sur bajo Josías. Asiria corre hacia su ruina y empieza ya a dibujarse en el marco del Medio Oriente el imperio neobabilónico.

*Nahum* (ca. 620-612). En el sur bajo Josías. Nahum canta la caída de Nínive, capital del imperio asirio.

*Jeremías* (ca. 627-587). En Judá bajo los reinados de Josías, Joacaz, Joaquim, Joaquín y Sedecías. En Babilonia reinan Nabopolasar y Nabucodonosor.

*Baruc.* Secretario de Jeremías.

*Habacuc* (c. 610-600). Contemporáneo de Jeremías.

## II. Profetas exílicos.

*Ezequiel* (ca. 593-570). Reina en Judá Sedecías. En Babilonia, Nabucodonosor.

*II Isaías* (ca. 546-539). Babilonia se precipita hacia la ruina y se dibuja ya claramente el imperio persa.

III. PROFETAS POST-EXÍLICOS.

*Ageo* (ca. 520-516). Actúa en Judea, donde presiden la comunidad postexílica Zorobabel como jefe civil, y Josué como jefe religioso. En Persia reina Darío I.

*Zacarías*. Es contemporáneo del anterior. A Zacarías se le atribuyen los cc. 1-8 del libro que lleva su nombre.

*II Zacarías*. Como ya dije más arriba, los cc. 9-14 de Zacarías se atribuyen a un segundo autor que vive probablemente durante la dominación griega. A falta de otro nombre se le llama II Zacarías o Deuterozacarías.

*Malaquías* (ca. 450-430). En Persia reina Artajerjes I.

*Joel*. Es de época incierta. Algunos autores lo colocan entre 630-600.

*Abdías*. Es de época incierta. Algunos lo sitúan en el momento de la caída de Jerusalén (587).

*Jonás*. Es de época incierta. Los autores lo suelen situar hacia el s. V a. J. C. Ya sabemos por la "Historiografía del A. T.", que el libro de Jonás cae dentro del género histórico-didáctico.

## 4. EL PROFETISMO EN EL MARCO DE LA HISTORIA

En su doble vertiente extática y oracular, el profetismo iraelita está estrechamente asociado a la historia del pueblo elegido.

La gran explosión carismática del *profetismo extático*, por ejemplo, del tiempo de Samuel coincide con la crisis político-religiosa que provoca el nacimiento de la monarquía, y su misión va a ser la de proclamar y testificar la presencia del espíritu de Dios en medio de su pueblo. Los grupos proféticos extáticos, con sus extravagancias, al parecer vulgares y ridículas, representan una reacción religiosa del más puro yavismo contra la corriente cananeizante, en la misma línea de la reacción de los nazareos y de los recabitas (Am 2, 11; Jer 35).

Según Von Rad, el *profetismo oracular* o clásico debe debe su nacimiento a cuatro factores relacionados con el proceso y desarrollo histórico del pueblo elegido:

a) El primero, de carácter *religioso*, responde a la relajación y deteriorización del yavismo al entrar en contacto con la religión cananea una vez que los israelitas

se establecieron en la tierra prometida. Durante los años del desierto, el yavismo se había conservado en una mayor pureza. Pero cuando las tribus se instalaron en Canaán, el contacto con los indígenas, con sus santuarios paganos y sus prácticas idolátricas, trajo consigo una degradación religiosa, que trataron de neutralizar los profetas, especialmente los pre-exílicos.

b) El segundo, de signo *político,* consistía en la secularización de la teocracia. Antes del establecimiento de la monarquía, las tribus israelitas no reconocían más rey que a Yavé (Jue 8, 22-23) y en él ponían toda su confianza. Yavé era quien suscitaba directamente caudillos carismáticos (los llamados Jueces mayores), que salvaban a una o a varias tribus en los momentos de peligro y emergencia. Con la instauración del régimen monárquico se produjo un cambio peligroso. Entre Yavé y su pueblo se interpuso la persona del rey, que trajo como consecuencia la secularización de la teocracia. El reino organizó la corte sobre el módulo de los pueblos extranjeros, centralizó el poder, se rodeó de un ejército profesional y buscó la seguridad del pueblo elegido en el equilibrio político y en alianzas con los pueblos vecinos. Según los profetas, todo esto implicaba una cierta emancipación del pueblo con relación a Yavé. Se ponía la confianza, no tanto en Dios cuanto en los efectivos humanos.

c) El tercero, de orden *social,* se refería al desequilibrio social y económico que trajeron consigo la sedentarización de las tribus de Canaán y la instauración de la monarquía. Durante los tiempos del desierto, las tribus repartían por igual su pobreza, pero cuando se instalaron en la tierra prometida y, sobre todo, cuando se dio paso a la monarquía, surgió una clase económicamente fuerte que oprimía y explotaba a las demás. Una buena parte de la predicación profética está destinada a defender los derechos de los débiles contra los atropellos y abusos de los fuertes.

d) El cuarto, de alcance *internacional,* decía relación a la historia general del Medio Oriente. A partir, sobre todo, del s. VIII, los profetas dan mucha cabida en sus predicaciones a los pueblos extranjeros, especialmente, a las grandes potencias que se suceden en la hegemonía del Fértil Creciente. Amós e Isaías, por ejemplo, ven el juicio de Dios en la amenaza asiria. Jeremías vive bajo la inminencia del azote babilónico. El segundo Isaías refleja la euforia del naciente imperio persa.

*Los profetas leen los signos de los tiempos.*

La Palabra de Dios llega a los profetas, a veces, directamente en visiones y revelaciones, pero con mucha frecuencia Dios hablaba a sus siervos a través de los acontecimientos de la vida y de la historia. Los profetas estaban dotados de una gran sensibilidad natural y sobrenatural, que les permitía percibir la voz de la historia y escrutar los signos de los tiempos. Se ha llamado a los profetas los primeros "filósofos de la historia". Más bien habría que hablar de "teólogos de la historia", pues los profetas consideran la historia, no a la luz de la razón, sino desde un punto de vista religioso.

Hablando en términos escolásticos, diríamos que la presencia escalonada de profetas a lo largo de la historia bíblica representa el *elemento formal* de la revelación divina. La revelación bíblica es fundamentalmente histórica. Es decir, Dios se ha revelado a los hombres a través de sucesivas intervenciones en la historia del pueblo elegido. La revelación bíblica no se ha hecho a base de enunciados dogmáticos abstractos al modo de un tratado de teología escolástica, sino que es el resultado de la actuación de Dios, que ha querido utilizar el lenguaje de los hechos. Ahora bien, para que esas intervenciones divinas, que pueden ser consideradas como *elemento material* de la revelación, no pasaran desapercibidas, para destacar todo su alcance teológico y resaltar su carácter sobrenatural, Dios suscitó a los profetas, dotados de clarividencia humana y divina, capaz de descubrir la acción de Dios en la historia y de percibir el mensaje trascendental de los hechos. "Porque no hace nada el Señor sin revelar sus designios a sus siervos los profetas" (Am 3, 7). Las intervenciones de Dios en la historia serían hechos mudos sin la presencia y la voz de los profetas.

Los profetas no solamente leían en la historia contemporánea, sino que con frecuencia volvían sus ojos hacia atrás para extractar las lecciones del pasado. Ya se pasó de moda la tesis de Wellhausen, según la cual, los profetas habrían sido los creadores de la religión y ética israelitas, sin dependencia alguna con la tradición anterior. La exégesis actual reconoce la existencia de una herencia tradicional anterior a los profetas, a la cual ajustaban éstos su predicación como norma o criterio de ortodoxia y de verdad. Son muy expresivas a este respecto las palabras de Jeremías: "Así dice Yavé: Paraos en los caminos

y mirad; preguntad por los senderos antiguos; ved cuál es el camino bueno y andad por él" (6, 16).

Los profetas estaban también vueltos hacia el futuro. En el desarrollo de los acontecimientos veían los profetas el cumplimiento de los planes eternos de Dios, que velaba con providencia especial sobre su pueblo y le guiaba azotes y consuelos hacia un desenlace final.

## 5. LOS PROFETAS Y EL CULTO

La exégesis moderna ha visto sucederse en este terreno dos posturas antagónicas y casi contradictorias.

### a) *Escuela liberal.*

La escuela liberal, no solamente acentúa las diferencias existentes entre los profetas y sacerdotes, sino que los coloca frente a frente en abierto antagonismo. Según la escuela liberal, los profetas son enemigos del culto y ponen la esencia de la religión en la práctica de una vida ética honesta. Estos autores, entre los que destacan J. Wellhausen y P. Volz, apoyan su tesis en: Am 5, 21-25; Is 1, 10-15; Os 6, 6; Miq 6, 6-8.

P. Volz busca lo específico de los profetas contraponiendo a éstos frente a los sacerdotes. He aquí cómo se explicaba todavía en 1938: "La religión profética del Antiguo Testamento se define por uno de los contrastes más agudos frente a la religión sacerdotal, que es la religión del culto. La religión de los sacerdotes es la religión del sacrificio: los sacerdotes presentan las ofrendas de abajo a arriba; desde los hombres hacia Dios. La religión de los profetas es la religión de la palabra: sigue un movimiento descendente; trae la Palabra de Dios a los hombres". En este caso concreto, el prestigioso exegeta alemán se deja llevar de sus prejuicios antisacerdotales. Si bien es cierto que el sacrificio es lo más específico de los sacerdotes, sin embargo, ya vimos más arriba cómo ejercen también una función oracular; es decir, son también ministros de la palabra.

La escuela liberal encontró eco favorable principalmente en los ambientes protestantes, que quisieron ver en los profetas los protestantes del A. T.", es decir, los defensores de una religión sin altar y sin sacrificio.

*Juicio.*

1.° La condenación que los profetas hacen de la vida cultual no es una condenación absoluta y de principio, sino que se refieren a una vida cultual vacía y formalista. "Los profetas no condenan a los sacerdotes por ser sacerdotes, sino porque han dejado de serlo en el sentido auténtico y genuino" (Neher). Nosotros añadiríamos. Los profetas no condenan el culto como tal culto, sino porque ha dejado de ser el culto querido por Dios.

2.° La condenación que los profetas hacen del culto pertenece al llamado género de "negación dialéctica", bastante frecuente en el lenguaje bíblico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. "No esto sino aquello" es una manera de decir: "No tanto esto cuanto aquello". Así, cuando Oseas pone en boca de Dios estas palabras: "Quiero amor, no sacrificio; conocimiento de Dios más que holocaustos" (6, 6), el sentido es el siguiente: "No quiero tantos sacrificios cuanto amor; no tanto holocaustos cuanto conocimiento de Dios".

b) *Escuela cultual.*

En los últimos cuarenta años ha habido una reacción contra la tesis liberal por parte, sobre todo, de los exegetas escandinavos, que asocian estrechamente el profetismo con el culto, hasta el punto de hacer de los profetas verdaderos funcionarios de los santuarios israelitas. Esta era una de las conclusiones a que llegaba S. Mowinckel en sus "Estudios sobre los Salmos". La presencia de oráculos proféticos en los Salmos (véanse Sal 60; 75; 82; 110) e inversamente, la presencia de liturgias cultuales en los profetas (véanse Hab 3; Joel 1-2; Os 6, 1 ss.; Jer 14; etc.), indicaría, según el autor escandinavo, que los profetas formaban asociaciones cultuales y vivían junto a los santuarios, donde ejercían su ministerio.

Dentro de esta perspectiva habría que interpretar textos como Jer 20, 1; 26; 29, 6; 35, Neh 14; Zac 13, 2-6; etcétera. En todos estos pasajes los profetas aparecen junto a los sacerdotes actuando en el templo. Lo mismo habría que decir del profeta Isaías, que recibe su llamamiento al ministerio precisamente en el templo (Is 6). Esta sería asimismo la única explicación válida para los grupos proféticos del tiempo de Samuel, los cuales aparecen muy aso-

ciados a los santuarios (1 Sam 10, 5-13; 19, 18-24; cf. 2 Re 2, 1-5) y para las asociaciones levítico-proféticas del Cronista (1 Cro 25, 1-3; 2 Cro 20, 14 ss.).

La hipótesis de Mowinckel ha sido desarrollada y, en algunos casos, llevada a posiciones extremas por autores posteriores, pertenecientes en su mayoría a la llamada escuela escandinava o de Uppsala. P. Humbert, por ejemplo, considera la profecía de Habacuc como el libreto de una acción litúrgica, que se celebraría en el templo de Jerusalén hacia el año 602 a. J. C., la cual estaría dirigida en buena parte contra el despotismo de Joaquim entonces reinante. A. Haldar es posiblemente quien más ha extremado la hipótesis cultual hasta incluir entre los profetas cultuales a Nahum y al propio Amós. A. S. Kapelrud ha interpretado en el mismo sentido la profecía de Joel. I. Engnell incluye dentro del catálogo de textos litúrgico-cultuales el relato vocacional de Isaías (c. 6) y los profetas Habacuc y Joel. Según este autor, las grandes figuras del profetismo israelita habrían salido precisamente de estas asociaciones profético-cultuales. En el seno de estas asociaciones sería, además, donde se conservaban, transmitían y redactaban las predicaciones de los profetas.

El exegeta católico F. B. Vawter se muestra asimismo favorable a la tesis cultual. Suyas son estas palabras: "El reconocer que pudo existir un influjo del culto en el profetismo clásico es una conclusión sensata que da como resultado una interpretación más matizada. El oráculo sobre la Jerusalén escatológica, literalmente idéntico en Is 2, 2-4 y Miq 4, 1-3, se explica mejor como la utilización común de un canto litúrgico, de los que los Salmos nos ofrecen numerosos ejemplos, que como la dependencia de un profeta respecto del otro, o como la dependencia de ambos respecto de un tercero. Incluso las palabras que sirven de exordio a la profecía del riguroso Amós (1, 2), lejos de ser una adición posterior, deben considerarse como auténticas. A través de ellas, el profeta de Tecoa dejaría traslucir una concepción cultual que se haría realidad siglo y cuarto más tarde mediante la reforma de Josías. Ezequiel y los profetas postexílicos encuadran, a su vez, perfectamente dentro de la concepción cultual del profetismo. El marco litúrgico es el que mejor conviene a las profecías de Habacuc, Nahum y Sofonías" ("Concilium", número 10, p. 112-113).

*Juicio.*

Siempre fue reconocida la estrecha relación existente entre los profetas postexílicos y el culto. Ageo y Zacarías, no solamente son los promotores de la reconstrucción del segundo templo, sino que el tema y el estilo de sus oráculos son típicamente cúlticos. No es menor la carga cultual que refleja el fondo y la forma del escrito colocado bajo el nombre de Malaquías.

Las profecías de Habacuc, Nahum y Abdías también parecen representar textos litúrgicos. La profecía de Joel reproduce, sin duda, el ritual de alguna reunión litúrgica extraordinaria. Igualmente, las Lamentaciones atribuidas a Jeremías han podido servir para la liturgia que se siguió celebrando durante el destierro sobre las ruinas del templo.

Por lo que se refiere a los grandes profetas, la tesis cultual no se demuestra. Es cierto que la vocación de Isaías viene enmarcada en el templo (Is 6); es muy posible incluso que aquí pronunciara parte de sus discursos. Pero esto no demuestra que estuviera adscrito al santuario como uno de sus funcionarios. Ezequiel era sacerdote, pero ejerció el ministerio profético después de la destrucción del templo. Jeremías también era sacerdote, pero su familia había sido excluida del templo de Jerusalén (1 Re 2, 26-27).

## 6. FALSOS PROFETAS

La Biblia hebrea no tiene una palabra propia y específica para designar a los falsos profetas. Reciben el nombre de "nabi" lo mismo que los verdaderos. La versión griega de los Setenta introduce en algunos casos el término "pseudoprophetes" (Zac 13, 2; Jer 6, 13; 33, 7. 8. 11. 16; 34, 9; 35, 1; 36, 1. 8).

Ello no quiere decir que los falsos profetas pasaran desapercibidos para sus contemporáneos. Los profetas auténticos los conocen y emplean para designarlos una gran variedad de expresiones. Dicen de ellos que:

*Profetizaban el engaño y la mentira*; *Hablan en nombre de Yavé, como si les hubiera llamado y enviado, siendo así que Yavé ni los ha enviado ni los ha llamado*; *La fuente de su inspiración y de su profecía es su propio co-*

*razón; Por eso, lo que anuncian son sueños y deseos vanos y visiones mentirosas, pues lo que ven es pura vanidad; Visten de áspero y llevan incisas las cicatrices de los extáticos con el fin de engañar; Su único afán es el lucro; Mientras tienen algo entre los dientes, anuncian paz; cuando no, guerra; Roban la palabra a los profetas de Yavé; El pueblo los llama sus sabios, cuando en realidad son la causa de su descarrío, sus seductores y los guías que lo conducen inexorablemente a la ruina.*

*Textos referentes a los falsos profetas.*

*1 Re 22.*

Si bien daban culto a Yavé y profetizaban en su nombre, lo único que intentaban los profetas de 1 Re 22 era agradar y adular al rey. De ahí que el autor sagrado los distingue cuidadosamente de los verdaderos profetas de Yavé, perseguidos por Ajab (1 Re 18, 4; 19, 14); entre estos últimos se contaban Elías, Eliseo y el protagonista de este capítulo, Miqueas, hijo de Yimla.

*Os 4, 5.*

Desde el incidente de Miqueas, hijo de Yimlá, ocurrido el año 854, hasta los días de Oseas (ca. 750) no encontramos más alusiones a los falsos profetas. Incluso esta alusión de Oseas es indirecta y accidental.

*Miq 3, 5-8. 11.*

Unas décadas más tarde, Miqueas de Moreset, contemporáneo de Isaías, acusa duramente a los falsos profetas. Hacen de su profesión un negocio; condicionan su mensaje al vaivén de las circunstancias, lo cual prueba su doblez y falta de sinceridad.

*Is 3, 2-3; 9, 15; 28, 7-8; 30,10.*

Frente a su contemporáneo Miqueas, Isaías apenas si presta atención a los falsos profetas. Solamente les dedica las alusiones citadas.

*Sof 3, 4.*

Un siglo más tarde, Sofonías acusa a los falsos profetas de frivolidad, mentira y engaño.

*Jeremías.*

Es Jeremías quien nos ha transmitido el diagnóstico más completo sobre los falsos profetas. Algunos de sus discursos van dirigidos a ellos. Los acusa de: Profetizar en nombre de Baal (2, 8); profetizar la mentira (2, 31; 27, 10. 15 ss.; 14, 14; 4, 9-10); fallos morales en su vida personal (6, 13; 23, 11. 15; 29, 23); halagar al pueblo (6, 14; 14, 13; 23, 14-15). De ahí que son responsables de las faltas del pueblo (14, 11-18), pues estorban su conversión (23, 14).

La doctrina de Jeremías sobre los falsos profetas se halla resumida en los cc. 28-29.

*Ez 12, 21-14, 11.*

La doctrina de Ezequiel sobre los falsos profetas es similar a la de Jeremías.

*Neh* 6, 10-14; *Mac* 13, 1-6.

Después del destierro, Nehemías y Zacarías, en los lugares citados, son las únicas noticias sobre los falsos profetas.

*Criterios para distinguirlos.*

Los falsos profetas creaban un problema al pueblo de Israel y lo siguen creando a la exégesis. ¿Cómo distinguir los falsos de los verdaderos profetas? ¿Cuáles son los criterios auténticos para conocer si un profeta habla o no en nombre de Yavé?

Muchos exegetas ponen la distinción entre los verdaderos y falsos profetas en la vocación o misión profética. Este criterio parace encontrar apoyo en algunos textos bíblicos (Dt 18, 18; Am 7, 15; Is 6, 8-9; Jer 1, 4-8) y en los

reproches dirigidos por Jeremías (5, 13; 14, 14; 23, 31-32) y Ezequiel (13, 6-7) contra los profetas que profetizan sin haber sido llamados por Dios.

Este criterio de la vocación podía valer para los profetas personalmente, pero no para los demás. De hecho, también los falsos profetas se presentaban como enviados por Dios (1 Re 22, 10-28; 13, 11-22). Además, los falsos profetas aparecen incluso, a veces, enviados por Dios para confundir al pueblo y al rey en señal de castigo (Jer 4, 10; cf. Ez 14, 9 y 1 Re 22, 23).

Otros autores creen que más que de profetas verdaderos y falsos, habría que hablar de profetas de ventura y desventura. Los primeros representarían a los falsos profetas, que sólo buscan agradar; de ahí que siempre anuncian paz y prosperidad.

Ciertamente, los oráculos proféticos podrían ser clasificados en esos dos grandes bloques: de ventura y de desventura. Pero esa clasificación no puede ser aplicada sin más a los autores de los oráculos, puesto que no siempre *los falsos profetas anuncian paz, ni los verdaderos* vaticinan siempre desventura. Generalmente, los falsos profetas anunciaban paz y bienestar (véanse 1 Re 22 y los lugares citados de Miqueas, Jeremías y Ezequiel), pero Miqueas (3, 5) habla también de falsos profetas que intimidaban con la guerra a quien no los pagaba; y el Dt 18, 22 dice que no hay por qué temer a quienes predicen la desgracia cuando ésta no se sigue, es decir, se refiere a los falsos profetas.

En realidad, lo que distinguía fundamentalmente a los falsos de los verdaderos profetas, era la distinta concepción que unos y otros tenían de la Alianza. Los falsos profetas, lo mismo que el vulgo de su tiempo en general, creían que Yavé se había ligado y comprometido incondicionalmente con Israel por medio de la Alianza (Miq 3, 11; Jer 23, 17; 14, 13; cf. 7 y 26). Según los verdaderos profetas, la Alianza era un compromiso, en cierta manera, bilateral, cuya eficacia y permanencia estaban condicionadas al cumplimiento de los mandamientos. En esta interpretación de la Alianza se basaban precisamente los verdaderos profetas para predecir la ruina de la nación. Veían que la colectividad violaba las estipulaciones de la Alianza y llegaban a la siguiente conclusión: Un pueblo que comete y tolera tales crímenes no puede subsistir (Am 3, 2; Os 2, 4 ss.; Is 5, 1-7; Jer 7, 12; 12, 7-8; Ez 16; etc.).

Otros criterios más tangibles eran los milagros (Ex 4,

1-19; 7, 3-5; 1 Sam 12, 16 ss.; 1 Re 13, 1-6; 17-19; etc.), las profecías cumplidas (Dt 18, 19-22; 1 Re 2, 34; 3, 19-20; 9, 6; etc.), la santidad del profeta (Jer 6, 13 ss.; 23, 11. 14-15; 29, 23; etc.), la ortodoxia de la doctrina.

## 7. CARACTER SOBRENATURAL DEL PROFETISMO

Según la *tesis racionalista,* el profetismo israelita sería un fenómeno puramente natural. Los profetas habrían sido pensadores religiosos que trabajaron con las solas fuerzas humanas. Las referencias que los profetas hacen a visiones y revelaciones, serían convencionalismos literarios.

Partiendo de la fenomenología externa que a veces presentaban los profetas, sobre todo las corporaciones proféticas de los primeros tiempos, la *escuela extática* sostiene que el éxtasis es el común denominador a todo el profetismo israelita. "La experiencia fundamental de todos los tipos de profecía es el éxtasis" (Gunkel). "El éxtasis es la esencia de la profecía" (Jacobi).

Del mismo modo que A. Kuenen era el padre de la interpretación racionalista-liberal, G. Hoelscher lo es de la escuela extática, que tuvo su máxima actualidad en la primera mitad del s. XX. El autor alemán dedica el primer capítulo de su magna obra sobre los profetas, titulado "Extasis y visión", a estudiar toda la fenomenología extática del profetismo. He aquí los principales fenómenos y características que, según él, componen el cuadro:

- De una *agitación violenta* (1 Sam 19, 24; 1 Re 18, 26. 46; Ez 6, 11; 21, 19), los profetas pasan luego a un estado de postración tan grande que se traduce por accesos de *afasia* (Ez 3, 15. 26; 24, 27; 33, 22), *parálisis* (Ez 3, 25-26), *catalepsia* (Ez 1, 28-2, 2; 9, 8; 11, 13; 43, 3).

- Este proceso conducía al profeta a un estado de *anestesia* que le hacía insensible a las incisiones y a las heridas (1 Re 18, 28; 20, 35-41; Zac 13, 6). Dominado por sentimientos e imágenes obsesivas, el profeta llega a tener la sensación de *perder su personalidad,* i. e. de no ser él mismo (1 Sam 10, 9). Llega a tener conciencia de estar totalmente poseído por Dios, de no ser más que la boca de Dios (Jer 15, 19).

• En este estado, el profeta realiza *actos extáticos* (Ez 4, 1-3. 9. 10-11. 16-17; 5, 1: 2; 12). Bastaba—dice Hoelscher—que la idea de un gesto se presentara en la mente del extático para que esa idea se tradujera automáticamente en acto. Lo mismo ocurre con las palabras; el profeta *no puede menos de hablar* (Am 3, 8; Jer 20, 7 ss.).

• La conciencia del profeta llega a estar tan alterada que no controla el movimiento de los músculos y hace gestos incoherentes, emitiendo sonidos inarticulados, i. e., la *glosoladia* (Is 28, 9-10; 11, 13). Otra de las características del extático es que oye lo que otros no oyen y ve lo que otros no ven; es decir, está sujeto a las ilusiones de los sentidos de que habla la sicología moderna, las cuales pueden reducirse en nuestro caso a dos: *alucinaciones de la vista* (las clásicas visiones de los profetas), del *oído* (recuérdense las veces que leemos en los profetas: "A mis oídos Yavé Sebaot ha dicho..."), del *gusto* (Ez 3, 1-3; Is 6, 6-7; Jer 1, 9), y la *ilusión propiamente dicha,* producida por una percepción normal que se deforma en la conciencia del extático; el profeta oye, por ejemplo, un trueno normal y real y la ilusión le hace oír la voz de Dios; ve una nube y tiene la sensación de contemplar la gloria de Yavé.

• Finalmente, Hoelscher explica ciertas experiencias proféticas por la *hipnosis, sugestión* y *autosugestión* (1 Sam 10, 5-6; 2 Re 3, 15; 6, 17).

*Juicio.*

Las fuerzas naturales—dice Goettsberger—las simples fuerzas humanas, la idiosincrasia y las disposiciones raciales, el fervor nacionalista, la inclinación religiosa, la tensión nerviosa, los recursos síquicos todavía inexplorados, son todas palabras vanas cuando se trata de explicar los fenómenos del profetismo israelita, mientras sea verdad que todo efecto presupone una causa proporcionada. Querer explicar la actividad profética por la sicopatía es lo mismo que querer buscar el avance y el progreso de la civilización humana en hombres enfermos y tarados.

Esta sola razón sería suficiente para deshacer la teoría de Hoelscher. En efecto, ¿cómo explicar y considerar producto del éxtasis patológico todo el edificio dogmático, moral, religioso y social del profetismo?

El éxtasis de los profetas, si es que de éxtasis puede hablarse, no es el éxtasis patológico, sino el éxtasis místico en el sentido noble de la palabra. La sintomatología puede parecer idéntica en el místico y en el enfermo, pero la realidad es distinta.

El carácter sobrenatural del profetismo se demuestra asimismo por las muchas predicciones concretas y precisas de acontecimientos humanamente imprevisibles que hicieron los profetas, las cuales se cumplieron fielmente a su tiempo; es decir, profecías en el sentido teológico de la palabra. Amós y Oseas anunciaron en términos claros y precisos la caída del reino del norte y el destierro de sus habitantes un siglo antes de que esos acontecimientos tuvieran lugar. Isaías predijo la caída de Asiria cuando ésta se hallaba en su momento de mayor esplendor (10, 5); predijo asimismo la ruina de Israel y Damasco (Is 7), que tuvo exacto cumplimiento. Jeremías y Ezequiel anunciaron la vuelta del destierro y la restauración de Israel.

En este sentido, son apodícticas las profecías mesiánicas, que tienen gran cabida en la predicación profética y se cumplieron fielmente a su tiempo.

Habrá que concluir, por tanto, con S. Pedro que: "Ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada, porque la profecía no ha sido proferida en los tiempos pasados por humana voluntad, antes bien, movidos por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios" (2 Pe 1, 21).

## 8. COMUNICACION DIVINA Y EXPRESION PROFETICA

### a) *Comunicación divina.*

Según vimos más arriba, el profeta, especialmente el profeta oracular, podría ser definido como el hombre llamado por Dios para hablar en su nombre a los demás.

Dios se comunica con sus profetas por medio de *visiones*. Dentro de este título general de "visiones" podemos incluir, según la Biblia, toda una gama de comunicaciones de carácter intelectual, imaginario y sensorial.

En la visión *intelectual* Dios se comunicaba directamente al entendimiento del profeta sin el concurso de la imaginación. Quizá a estas visiones intelectuales aluden

las fórmulas tan repetidas en la literatura profética: "Así habla Yavé"; "Fuéme dirigida palabra de Yavé"; "Escuchad la palabra de Yavé"; etc. Santo Tomás cree que este medio de comunicar Dios su palabra debió ser muy raro en el Antiguo Testamento.

El medio más ordinario que Dios tenía para comunicarse con el profeta era la *imaginación*. Dios infundía nuevas imágenes en el profeta o combinaba sobrenaturalmente las que éste había adquirido por medios naturales. Esa clase de visiones son frecuentísimas (Is 6; Ez 1-2; 8-11; Zac 1-6; etc.).

Los profetas aluden también a visiones *sensoriales*: *visuales* (Am 7, 19; 9, 1; Jer 1, 11-24), *auditivas* (Is 6, 3. 9; 40, 3; Jer 1, 5-7), *tacto* (Is 6, 6; Jer 1, 9), *gusto* (Ez 3, 3). De ordinario, estas visiones tienen su punto de arranque en el mundo material que rodea al profeta. Isaías, natural de Jerusalén, tiene la visión del templo (Is 6). Amós, pastor de Tecoa, tiene la visión de las langostas y de los frutos (7, 1-2; 8, 1-2). Jeremías, amante del hogar, tiene visiones domésticas (1, 11-13). En Ezequiel, sacerdote, predominan las visiones de carácter cultual.

Dios se comunicaba también a los profetas mediante *sueños*. Conviene advertir, sin embargo, que este medio de comunicación divina fue frecuente en los primeros tiempos del A. T, y lo volvió a ser al final, pero no así durante el período del profetismo clásico. Los grandes profetas no hacen gran aprecio de los sueños (Jer 23, 25-27; 27, 9-10; Is 29, 7-8). Solamente los profetas tardíos (Jl 3, 1; Zac 1, 8 ss.) y los apocalipsis (Dan 7, 1; etc.) apelan a los sueños.

Conviene advertir que en todo este campo de visiones y sueños resulta difícil determinar cuánto corresponde a la realidad objetiva y cuánto a la convención literaria. En las visiones es asimismo difícil determinar cuándo se trata de visiones sensitivas, cuándo son meras representaciones imaginarias.

### b) *Expresión profética.*

Los profetas sintieron la palabra divina sobre sí mismos con tanta urgencia que no podían menos de hablar. "Hablando el Señor Yavé, ¿quién no profetizará?" (Am 3, 8). La palabra de Yavé "es como fuego abrasador que siento dentro de mis huesos, que no puedo contener ni

soportar" (Jer 20, 9). Un día de su vida fueron llamados por Dios de manera apremiante e irresistible y se vieron constreñidos a proclamar la palabra de Dios (Am 7, 15; Is 6, Jer 1, 4-10; etc.).

Los profetas comunican el mensaje divino mediante:

- *Palabras*; algunas veces escritas (Is 8, 1; 30, 8; Jer 36; Ez 2, 9-10; Hab 2, 2; Mal 3, 16); casi siempre habladas.

- *Gestos*: 1 Sam 15, 27-28 (la orla del manto de Samuel); 1 Re 11, 29 (manto de Ajías dividido en doce partes); Is 20, 2 (Isaías descalzo y desnudo por las calles de Jerusalén); Jeremías (c. 13: la faja escondida en el Eúfrates; 18, 1-12: el alfarero; 19: la orza; 24: los higos; 27-28: el yugo; 32: la compra del campo de Anatot); Ezequiel (4-5: tableta asediada; inmovilidad del profeta; alimento misero y racionado; cabellos quemados y dispersos; 12: cargado con los trebejos; 24, 3-14: la marmita; etc.).

Las acciones simbólicas tenían gran valor pedagógico, pues forzaban la atención del pueblo y hacían tangible el mensaje profético. En el fondo, sin embargo, más que a motivos pedagógicos, las acciones simbólicas obedecían a una concepción muy semítica, según la cual, el gesto significaba ya la realidad incoada; es decir, los semitas atribuían al gesto una eficacia cuasi sacramental.

- *La misma vida de los profetas*. Los profetas mismos en persona, su propia vida, se convertían a veces en mensaje. En este sentido debe entenderse, por ejemplo, la vida matrimonial de Oseas (1-3; la vida de Isaías y sus dos hijos (8, 18); el celibato de Jeremías (16, 1-13); las distintas incidencias de la vida de Ezequiel (4, 4-8; 24, 15-24; 24, 27; 33, 22).

## 9. LITERATURA PROFETICA

### A) Formación de la literatura profética.

#### a) *Escuela crítica.*

Hasta hace pocos años estaba de actualidad la tesis de la *escuela crítica*, según la cual en la formación de los libros proféticos había que distinguir tres tiempos:

1.º En un primer momento, la literatura profética estaba constituida por la predicación viva de los profetas,

que a veces ponían por escrito sus sermones, si bien más conmúnmente no pasaban de la tradición oral. En todo caso, en este primer momento, la predicación profética circulaba en forma de *piezas sueltas* sin llegar a formar bloques muy voluminosos.

2.º En un segundo tiempo, las piezas sueltas se fueron agrupando en *colecciones*, según un orden bastante artificial. Los criterios que solían seguirse en este trabajo de agrupación eran de orden literario o también ideológico; es decir, se agrupaban las piezas sueltas por afinidad de forma o por afinidad de tema. Un ejemplo claro de afinidad de tema los tenemos en los oráculos contra las naciones extranjeras, que suelen aparecer reunidos en bloques bien delimitados en los distintos libros proféticos (Am 1-2; Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-32). A veces el criterio seguido por los coleccionistas ha sido una palabra-clave que se repetía en varios oráculos. Así, por ejemplo, los cuatro oráculos que forman la sección de Ez 12, 21-14, 11 han sido reunidos juntos, sin duda, porque en los cuatro la palabra-clave es "profeta". Igualmente, las tres perícopas que forman el c. 21 de Ezequiel, han sido colocadas juntas, sin duda, porque en todas se repite la palabra-clave "espada".

3.º Finalmente, redactores posteriores transformaron en *libros*, las anteriores colecciones proféticas. En este último estadio, las palabras auténticas de los profetas se habrían visto acrecidas y retocadas por abundantes notas redaccionales.

b) *Escuela escandinava.*

En estos últimos decenios se ha insistido mucho, sobre todo por parte de la escuela escandinava, en la importancia de la *tradición oral* como medio de transmisión y formación de la literatura profética.

Según la escuela escandinava, toda la literatura bíblica, especialmente la profética, habría sido transmitida oralmente durante varios siglos, antes de ser puesta por escrito. Durante este estadio de tradición oral, la literatura bíblica habría sufrido una profunda transformación. En el caso concreto de los profetas, la transformación posterior habría sido tal que hoy somos incapaces de reconstruir a través de los actuales libros las palabras auténticas ("ipsissima verba") de los autores originales.

*Juicio.*

El esquema propuesto por la *escuela crítica* se acerca, sin duda, bastante a la realidad. Con todo, no parece que deba aplicarse siempre con la misma rigidez. En el caso, por ejemplo, de Isaías, Jeremías y Ezequiel, han sido ellos mismos directamente o a través de sus discípulos quienes han compuesto en buena parte sus libros. Ciertamente, la edición definitiva de los mismos se ha llevado a cabo en etapas posteriores, generalmente en los círculos de discípulos del profeta, los cuales han añadido, adaptado y dispuesto el material según su propio plan. Pero este trabajo ha estado presidido por la fidelidad al maestro y se ha hecho bajo el carisma de la inspiración.

En cuanto a la tradición oral, es a todas luces exagerada la postura de la *escuela escandinava* y peca de unilateralidad. Dentro de la misma escuela se ha producido ya una reacción en sentido contrario. Algunos de sus autores han visto que no se puede establecer un esquema rígido, según el cual, primero habría habido un largo período de transmisión oral, y luego habría seguido la etapa de la composición literaria. La tradición oral y escrita han coexistido a lo largo del A. T. y parte de la predicación profética ha sido puesta por escrito desde el primer momento.

## 10. FORMAS LITERARIAS PROFETICAS

La literatura profética es sumamente variada. Utiliza la *prosa* y el *verso* y dentro de estos grandes géneros encontramos de nuevo una variada gama de subgéneros: el *lírico* (v.gr. el Segundo Isaías), el *parenético* (muy frecuente en todos los profetas), la *parábola* (v. gr. la parábola de Natán: 2 Sam 12), la *narración*, el *diálogo*, la *reflexión sapiencial* (véanse Amós; Jer 17, 5-11; Ag 2, 15-19), el *canto popular* (Is 5), la *oración*, el *himno* (muy frecuente en el Segundo Isaías), la *carta* (Jer 29), el *canto fúnebre*, la *sátira*, la *biografía*, la *autobiografía*, las *Confesiones de Jeremías*, que evocan las de S. Agustín.

*Oráculo.*

De todas las formas literarias proféticas, la más característica es el *oráculo*. El hombre de todos los tiempos, pero

principalmente en la antigüedad, se ha mostrado intrigado acerca de las leyes misteriosas que rigen su destino, especialmente en relación con el futuro. Esta preocupación se debía, unas veces, a simple curiosidad, otras, obedecía al deseo de conocer la voluntad de Dios para acomodarse a ella, y también existía dentro de las religiones paganas la intención de descubrir y dominar el destino humano por medios mágicos. De ahí, las distintas técnicas oraculares: la adivinación, la magia y el oráculo. En el mundo griego se hicieron famosos los oráculos del numen de Delfos. Pero—como acabamos de decir—este género de prácticas y literatura estuvo de mucha actualidad en todas las religiones.

Israel sentía como ningún otro pueblo la cercanía de su Dios. De ahí que le vemos recurrir con frecuencia a El en busca de respuestas u oráculos para sus problemas:

- Muerto José, los israelitas hicieron a Yavé esta consulta: "¿Quién de nosotros subirá el primero a combatir a los cananeos?". Yavé respondió: "Subirá Judá, he puesto el país en sus manos" (Jue 1, 1-2).

- Un caso similar tenemos en 1 Sam 10, 22. Yavé es consultado acerca de Saúl: "¿Ha venido ese?". Dijo Yavé: "Aquí lo tenéis escondido entre la impedimenta".

- El 2 Sam 2, 1 pregunta David: "¿Debo subir a alguna de las ciudades de Judá?". Yavé respondió: "¡Sube!", David insistió: "¿A cuál subiré?". "A Hebrón", contestó el Señor.

Otras veces es Dios quien toma la iniciativa y comunica sus oráculos o mensajes a los hombres sin esperar a que éstos le consulten. Lo puede hacer directamente (Jue 6, 11-18; 13, 3-25; 1 Re 3, 5), si bien la mayor parte de las veces lo hace a través de portavoces o mensajeros (aquí habría que citar toda la lista de profetas, desde Samuel a Malaquías).

Los autores suelen distinguir entre *oráculo sacerdotal* y *oráculo profético*:

- Por *oráculos sacerdotales* se suelen entender las respuestas que los sacerdotes daban en nombre de Dios a las miles cuestiones y problemas que los israelitas presentaban en los santurios. Los sacerdotes solían servirse para

conseguir estas respuestas de la Divinidad de ciertos medios o técnicas, v.gr.: el *efod* o las suertes *urim* y *tummim*.

- Los *oráculos proféticos* suelen ser mensajes de orden religioso o moral que Dios comunica por propia iniciativa a sus siervos los profetas, con destino a toda la comunidad o a sus guías políticos y religiosos.

Tendríamos, pues, que en los oráculos sacerdotales predomina la técnica y la casuística, mientras los oráculos proféticos contienen mensajes más elevados y de alcance más universal.

En la realidad, no siempre resulta fácil distinguir estas dos clases de oráculos. La dificultad aumenta todavía más en la hipótesis de la escuela cultual, según la cual, había un profetismo profesional adscrito a los santuarios, cuyos oráculos coincidían con el estilo sacerdotal.

La terminología característica del oráculo en boca de los profetas, suele ser: *Me fue dirigida palabra de Yavé en estos términos...* Pero el profeta no es el destinatario final, sino que ha recibido el mensaje con destino a los demás; de ahí, que al transmitir la palabra divina acentúe su carácter de portavoz: *Yavé habla...*; *Yavé ha dicho..* ; *Escuchad porque Yavé ha dicho...*; *Escuchad la palabra de Yavé...* En todas estas expresiones el término oracular técnico es "dabar", que se emplea unas veces como verbo y otras como sustantivo. Otro término técnico para subrayar el carácter oracular de la predicación profética es "ne'um Yahweh"; "ne'um Yahweh seba'ôt"; "ne'um 'adonay" (= oráculo de Yavé; oráculo de Yavé Sebaot; oráculo del Señor).

### *Material biográfico y autobiográfico.*

Además del material oracular en la literatura profética se destacan otras dos grandes formas literarias: la biografía y la autobiografía. Al género autobiográfico suelen pertenecer los relatos vocacionales de los profetas (v.gr.: Is 6; Os 3; etc.). El material biográfico es muy abundante en Jeremías, donde su secretario Baruc ha recogido muchos datos sobre la vida del profeta.

Encontramos representados los tres géneros (oracular biográfico y autobiográfico) en Amós, Oseas, Isaías y Jeremías. Solamente el primero en Joel, Abdías, Nahum, So-

fonías y Deuterozacarías. El primero, con huellas del tercero, en Miqueas y Habacuc. Predomina la autobiografía en Ezequiel y Protozacarías.

*Requisitoria judicial.*

Con motivo de los recientes estudios sobre la Alianza bíblica, los autores han llamado la atención sobre una forma literaria profética muy emparentada con aquella, la cual ha sido bautizada por los ingleses con el título de "Rib-Pattern", que podemos traducir al castellano por "Requisitoria judicial". Suele sujetarse a un esquema bastante uniforme, que consta de los siguientes puntos:

1.º Llamamiento a los testigos para que presencien el proceso y actúen como jueces. Se suelen invocar como testigos al cielo y a la tierra (Is 1, 2; Miq 6, 1-2; Jer 2, 12; Dt 32, 1-2) y también a los hijos de Israel (Am 3, 1; 4, 1; 5, 1).

2.º Introducción de la causa por Dios mismo o por su representante en la tierra (Dt 32, 4-6; Is 1, 2-3; Miq 6, 1; Jer 7, 3-4).

3.º Evocación de los beneficios otorgados por Dios a su pueblo (Dt 32, 7-14; Miq 6, 3-5; Jer 2, 5-7).

4.º La acusación propiamente dicha (Dt 32, 15-18). Este es el elemento más frecuente en los profetas, el cual está presentado bajo distintas formas. Generalmente, el profeta habla en nombre de Dios; a veces, desarrolla, defiende o interpreta la palabra de Dios.

5.º La sentencia (Dt 32, 19-29). También es frecuente en los profetas. Generalmente, Yavé amenaza con entregar a su pueblo en manos de los pueblos enemigos, que actúan en este caso como instrumentos de la justicia divina.

# II

# PROFETAS PRE-EXILICOS

# AMOS

## 1. MARCO HISTORICO

### a) *Marco internacional.*

La actividad profética de Amós se sitúa hacia la mitad del s. VIII a. J. C. (ca. 760-745). Egipto se halla replegado dentro de sus fronteras. La hegemonía sobre el Medio Oriente corre en este momento a cargo de Asiria. Después de un paréntesis de decadencia, que cubre la primera mitad del s. VIII, el imperio asirio se rehace por obra de Teglatfalasar III (745-727 a J.C.) y alcanza su máximo esplendor durante este reinado y el de sus sucesores, Salmanasar V, Sargón II y Senaquerib (vean "El Mundo de la Biblia", p. 41-42).

### b) *Marco nacional.*

Los pequeños reinos del Medio Oriente, entre los que se cuentan los de Israel y Judá, han aprovechado el letargo de Egipto y la pasajera decadencia de Asiria, para un mayor desarrollo y crecimiento interno. Concretamente, el reino del norte o de Israel, que es donde va a ejercer el ministerio Amós, ha logrado ensanchar sus fronteras bajo el largo mandato de Jeroboam II (783-743) y vive un momento de paz y prosperidad.

La profecía de Amós deja traslucir precisamente este clima de bienestar y desarrollo económico: suntuosas construcciones en Samaría (5, 11), recubiertas de marfil (3, 15); residencias de verano y de invierno (3, 15); vida sensual en las ciudades de Israel, donde las clases pudientes banquetean entre música y perfumes sobre divanes y lechos de marfil (6, 4-6).

Todo este progreso lleva aneja una decadencia de orden moral, social y religioso:

- Escandalosas diferencias sociales entre ricos y pobres.
- Venalidad de las autoridades, especialmente de los jueces.
- Los acreedores reducen a esclavitud a los deudores.
- No se devuelven las prendas ni hay formalidad en los contratos.
- Los comerciantes explotan a sus clientes.
- Se multiplican los sacrificios y se ofrece a Dios un culto solemne y suntuoso, pero esta suntuosidad está viciada por ciertas prácticas paganas y por falta de proyección en una vida ética y honesta.

c) *Marco personal.*

Aunque su actividad profética se desarrolla en el reino del norte, Amós procede del sur, de una aldea de Judea, llamada *Tecoa,* situada a unos nueve kilómetros al suroeste de Belén (1, 1). La patria de Amós estaba emplazada en la cadena de colinas que bordean el desierto de Judá. Es una zona poco propicia para la agricultura; de ahí que sus habitantes se dedicaban primordialmente a la cría de rebaños. Amós era uno de estos ganaderos de Tecoa (1, 1). El término "noqed", que se lee en el original, permite ver en Amós, no tanto un pastor asalariado, cuanto un propietario de rebaños (cf. 2 Re 3, 4). Se dedicaba asimismo al cultivo de sicómoros (7, 14).

No se debe exagerar, por tanto, la humilde condición social de Amós y su ascendencia campesina para explicar la rudeza y agresividad de algunos de sus sermones contra la sensualidad y refinamiento de la vida de la ciudad. Procedía ciertamente del campo, pero debía ser de condición acomodada y estaba en posesión de un buen bagaje cultural, según se deja traslucir a través de su predicación.

El relato de su *vocación* (7, 10-17), que está intercalado entre las visiones de los cc. 7-8, debe ser completado con las reflexiones del c. 3, 3-8, que recojen, sin duda, experiencias personales de Amós.

Según él mismo declara enfáticamente al sacerdote de Betel (7, 14), Amós no pertenecía a ninguna de las asocia-

ciones proféticas profesionales adictas a la corte real, sino que fue sorprendido por el llamamiento divino cuando se encontraba en medio de sus ocupaciones habituales (7, 15). Amós se contrapone aquí, no solamente al sacerdocio, representado por Amasías de Betel, sino a un tipo de profetismo muy profesionalizado y conformista, que debía distar poco del falso profetismo. Frente al sacerdocio institucionalizado y un tipo de profetismo profesionalizado, que se habían convertido en meros funcionarios y dóciles al régimen, Amós se presenta como auténtico profeta, como el hombre llamado especialmente por Dios para hablar en su nombre a los demás, libre e independiente de toda presión humana, incluido el poder del rey. Amós obra a impulsos de la inspiración divina y prueba la autenticidad de su misión mediante dos predicciones: La mujer de Amasías será deshonrada y sus hijos morirán a la espada (7, 17), e Israel irá al cautiverio (7, 17).

Según la inscripción (1, 1), Amós empezó su ministerio antes que su contemporáneo, Oseas (cf. Os 1, 1). El peligro asirio todavía no aparece inminente. Estamos, probablemente en la segunda mitad del reinado de Jeroboam II, hacia los años 760-745, justamente en vísperas de subir al trono de Asiria Teglatfalasar III. El ministerio de Amós debió ser de *corta duración*, pero no tanto como quiere J. Morgenstern, que lo reduce a una intervención durante una media hora un día de fiesta del año 751 en el templo de Betel. Aunque solamente se describe con cierta amplitud la intervención de Betel, es seguro que Amós actuó también en otras ciudades del reino del norte, especialmente Samaria (cf. 3, 9-11; 4, 1-3; 6, 1-7) y Guilgal (4, 4).

Dentro de su sencillez y cierta rudeza, el *estilo* de Amós es de alta calidad poética. Abundan las imágenes tomadas de la vida rural: el rugido del león (3, 4); la caza de las aves con trampa (3, 5); el pastor que rescata de las fauces del león los restos de una oveja (3, 12); la serpiente escondida en la grieta de la pared (5, 19); el torrente de aguas permanentes (5, 24)... Muestra su habilidad en la ordenación de los oráculos contra las naciones (cc. 1-2). La repetición machacona de la frase: "pero no es convertisteis a mí, dice Yavé" (4, 6. 8-11), está también en la misma línea. Lo mismo se diga de la interjección "¡ay!", que encabeza los oráculos de los cc. 5-6. Suele amontonar imágenes para expresar la misma idea, pero sin caer en la monotonía, debido a su belleza y originalidad (4, 6-11; 9, 1-4). Le gusta el estilo directo y dialoga implícitamente

con el auditorio, cuyas palabras cita (2, 12; 4, 1; 6, 13; 7, 16; 8, 5. 14). A veces es rudo y violento en la expresión, por ejemplo, cuando apostrofa a las mujeres de Samaria y las califica de "vacas de Basán" (4, 1).

La profecía de Amós acusa una cierta influencia sapiencial; por ejemplo: las secuencias numerales de 1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6, que son únicas en toda la literatura profética (véase Prov 30, 15 ss.). Amós 3, 3-8 tiene todas las características de una perícopa sapiencial. El término "sod" con el significado de "secreto" (Am 3, 7) es propio asimismo del género sapiencial. Característico de este mismo género es, a su vez, el tema de la omnipresencia divina, incluso en el seol (9, 2).

## 2. CONTENIDO Y ESTRUCTURA DEL LIBRO

En su estado actual, el libro se divide en tres partes:

*Primera parte*: cc. 1-2.

Después de la inscripción (1,1) y la enunciación general del tema del libro (1, 2), viene la primera parte, compuesta por una serie de siete oráculos contra las naciones, que culminan en un oráculo contra Israel (1, 3-2, 16).

A diferencia de Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-32, que pertenecen al mismo género, estos oráculos de Amós contra las naciones están formulados según un esquema o paradigma uniforme, que comporta cuatro elementos:

- *Fórmula de introducción,* a saber: "Así dice Yavé", que es repetida en algunos casos al final del oráculo (1, 5. 8. 15; 2, 3).

- *Motivación general,* en la que sólo cambia el nombre de la nación respectiva: "Por los tres crímenes de... y por los cuatro, seré inflexible".

- *Motivación particular.* Este elemento varía en cada caso, ya que el profeta denuncia los pecados y crímenes propios de cada pueblo.

- *Veredicto de condenación.* Todas las naciones son halladas culpables; de ahí, que todos los oráculos terminan con un veredicto de condenación, correlativo a los crímenes de cada nación.

Quiero advertir que el oráculo contra Israel (2, 6-16) está más desarrollado que los otros siete. Esta mayor amplitud afecta a la motivación particular (2, 6-8); aquí en el oráculo contra Israel se enumeran explícitamente los cuatro crímenes a que hace referencia la motivación general. Para que los pecados de Israel resalten con más fuerza, el profeta los contrasta con los favores e intervenciones salvíficas de Yavé en favor de su pueblo (2, 9-11). Finalmente, en el caso de Israel, el veredicto de condenación está formulado en términos nuevos y más plenos (2, 13-16).

Todo ello indica que el oráculo contra Israel constituye la culminación de esta primera parte del libro. El oráculo contra Israel constituye el centro de gravedad y foco de atención del autor y en función de él están puestos todos los demás. Más aún, si se considera como una adición posterior el oráculo contra Judá (2, 4-5), tendríamos que en la edición original los oráculos de los cc. 1-2 eran siete, el número pleno según la Biblia. Tendríamos asimismo que los siete oráculos formaban como una línea ascendente, que culminaba en el oráculo contra Israel, meta final del autor.

*Segunda parte*: cc. 3-6.

Esta segunda parte recoge los principales oráculos de condenación contra Israel, Samaría y sus jefes. Es decir, viene a ser un desarrollo ulterior y una ampliación del tema de 2, 6-16. La condenación versa principalmente sobre las injusticias sociales y el culto autosuficiente y formalístico que se ofrecía en los santuarios. El juicio de Yavé pesa sobre Israel. Amós ve en la amenaza de Asiria, que se empieza a reincorporar de su postración, como la personificación y el instrumento del juicio divino.

Los siete oráculos que integran esta segunda parte están agrupados sobre la base de ciertas fórmulas nemotécnicas: Cuatro de ellos empiezan por la expresión: "Escuchad esta palabra", o "Escuchad esto" (3, 1; 4, 1; 5,1 y 8, 4, que debe colocarse detrás de 5, 6) y los otros tres, por la fórmula: "¡Ay de quienes...!" (5, 7. 18; 6, 1).

*Tercera parte*: cc. 7-9.

La tercera parte está formada por una serie de cinco visiones personales de Amós, entre las que van intercala-

dos algunos oráculos de condenación. Cierran el libro dos oráculos salvíficos (9, 11-15) de autenticidad dudosa. El relato autobiográfico de 7, 10-17, al que ya aludimos más arriba, está intercalado entre las visiones 3.ª y 4.ª.

Las cinco visiones son: *langosta* (7, 1-3); *fuego devorador* (7, 4-6); *plomada* (7, 7-9); *fruta madura* (8, 1-3) *sacudida del santuario* (9, 1-4).

## 3. TEOLOGIA DE AMOS

El hecho de que los discípulos de los profetas empezaran a recoger en libros las predicaciones de sus maestros es ya por sí solo un indicio de la riqueza teológica de los llamados profetas escritores, de los cuales Amós es el primero. Cierto, no podemos hacer nuestra la tesis de la escuela crítica, según la cual, los profetas clásicos, a partir del s. VIII, serían los verdaderos creadores de la religión israelita. Por el estudio del Pentateuco sabemos que para cuando Amós y su contemporáneo Oseas empezaron a predicar, existían ya las Historias Yavista y Elohista con toda la riqueza teológica, jurídica e institucional que ellas significan. Con todo, es necesario reconocer la fuerza creadora de los profetas escritores. Su aportación fue decisiva en la historia israelita y, consiguientemente, en la historia de la Humanidad.

Si preguntamos más concretamente cuál fue lo que más impresionó a los discípulos de Amós de la predicación de su maestro, lo cual les llevó a ponerlo por escrito, podríamos reducirlo a tres puntos principales: su doctrina sobre el monoteísmo, sobre la elección, y sobre la justicia social.

### a) *Monoteísmo.*

No se puede decir que el Dios anterior a Amós fuese un Dios puramente nacional, que se conformase con el solo homenaje de la vida cultual sin mayores exigencias éticas y que haya sido, por tanto, el profeta de Tecoa quien ha desnacionalizado y moralizado al Dios de Israel.

Pero la profecía de Amós supone un avance notable sobre sus predecesores en lo concerniente a la idea de Dios, su naturaleza y atributos. Concretamente, en lo que se refiere al monoteísmo, si bien no lo formula todavía con la

precisión y claridad del Segundo Isaías (Is 43, 10; 44, 6. 8; 45, 6; 46, 9; etc.), Amós tiene ya expresiones que implican el dominio y poder universales de Yavé sobre la naturaleza y sobre la historia:

- Yavé controla todas las fuerzas de la *naturaleza* (4, 6-11; 8, 8; 9, 5). El da fertilidad a la tierra, lluvia a los campos; él devasta las ciudades con la peste. Tiene poder sobre el sol (8, 9) y sus dominios se extienden desde el cielo hasta el seol y el fondo del mar (9, 2-3). Esta trascendencia de Dios es cantada en las doxologías de 4, 13; 5, 8-9 y 9, 5-6, que son de autenticidad dudosa.

- El dominio universal de Yavé sobre la *historia* está implícito en los oráculos contra las naciones (cc. 1-2) y es proclamado explícitamente en 9, 7, un oráculo de densidad y fuerza extraordinarias.

Las afirmaciones de Amós sobre el monoteísmo adquieren mayor relieve cuando se tienen en cuenta las ideas monolátricas y henoteístas que se profesaban hasta sus días en algunos ambientes de Israel (véanse, por ejemplo, Jue 6, 24 ss.; 11, 24; 1 Sam 26, 19; cf. 2 Re 17, 24-41).

b) *Elección.*

La tónica general de la profecía de Amós, que da unidad y cohesión a todo el libro, es de censura y condenación: *Israel está maduro para la destrucción* (8, 2; cf. 5, 18-27).

¿En qué basaba Amós esta afirmación? No solamente en motivos de orden histórico y político (el ver, por ejemplo, que Asiria se reincorporaba y caería de nuevo sobre los pequeños reinos del Medio Oriente), sino, sobre todo, en motivos teológicos. Israel ha pecado y no puede quedar sin castigo. Las principales acusaciones de Amós contra Israel son:

- — Ingratitud: 2, 9-10.
- — Incomprensión de los designios de Dios: 4, 6-11; 6, 1-6.
- — Orgullo: 6, 8.
- — Degradación del culto: 2, 7-8; 4, 4-5; 5, 21-27; 7, 9; 9, 1.
- — Injusticia social: 2, 6; 8, 4-7; 5, 11-12; 4, 1-2.

Para Amós, una sociedad que tolera tales crímenes no puede subsistir. Israel va a perecer. Yavé mismo pondrá fin a su pueblo, maduro ya para la destrucción.

Esta conciencia de pecado colectivo de todo el pueblo y el consiguiente veredicto de condenación para toda la colectividad, es uno de los nuevos puntos de vista de los profetas pre-exílicos, a partir de Amós. Hasta aquí, los profetas habían censurado determinados pecados y se habían dirigido a personas particulares.

La tesis de Amós encontraba en el pueblo dos objecciones principales, que se traslucen a través de las respuestas del profeta:

1.ª *¿No tiene en cuenta Yavé el fastuoso culto que le ofrecemos?*

Según Amós, el culto había degenerado de tal manera que llegaba a constituir una ofensa a Dios. Se debía esta degradación del culto a la confianza supersticiosa y cuasi mágica que los israelitas ponían en él y al hecho de que el culto sin la práctica de una vida ética y honesta, sin la práctica de la justicia social y el amor al prójimo es pura hipocresía y carece de autenticidad. El culto yavista se había contaminado, además, con creencias y prácticas de la religión cananea.

2.ª *¿No tiene Yavé relaciones especiales con Israel, refrendadas por la elección y una providencia especial desde la salida de Egipto? ¿Si Yavé destruye a Israel quién le dará culto en adelante?*

A los ojos de Amós el privilegio de la elección no implica una seguridad tal, sobre la que Israel pueda descansar impunemente (3, 1-2). La elección no garantizaba una protección cerrada e incondicional por parte de Dios (9, 10; cf. Miq 3, 11), sino que esta protección supone la correspondencia y la fidelidad por parte de Israel. La elección compromete a Yavé con Israel, pero también compromete a Israel con Yavé. La elección tiene una vertiente de favores y otra de exigencias. Israel no tiene por qué gloriarse de su elección (2, 9-16; 7, 8; 2; 9, 10), que es pura gracia de Dios, Señor de todos los pueblos (9, 7).

Solamente un viraje en redondo puede salvar a Israel

(5, 4-6. 14-15). En este sentido, la predicación de Amós está en la línea de la conversión (=metánoya) predicada por Juan Bautista y por Jesús. Pero Amós desconfía de esta conversión. El horizonte está amenazado por el "Día tenebroso de Yavé" (5, 18).

El mensaje de Amós se basa en una intuición profunda sobre la naturaleza de la elección. A la concepción cuasi mágica del pueblo, que consideraba la elección como un talismán, al abrigo del cual podía cometer impunemente toda clase de atropellos, opone Amós la interpretación auténtica de este privilegio de Israel, cuya eficacia y supervivencia estaban condicionadas a la correspondencia y fidelidad del pueblo elegido, el cual debía dar pruebas de su elección a través de una conducta honesta y moral.

*Resumiendo*: "En tono radical y sin miramientos se enfrenta Amós a la religiosidad egoísta y cómoda de su tiempo y de sus conciudadanos. Fustiga despiadadamente la ilusoria creencia que éstos ponían en el dogma de la elección, como si Dios se hubiese obligado con su pueblo con vínculos cuasi físicos, que le permitiesen, a lo sumo, castigar a Israel, pero nunca abandonarlo totalmente. Anuncia con machacona monotonía e insistencia que Yavé mide los pueblos—también y con mayor razón al suyo—con la vara de la justicia. Sostiene, con polémica, a primera vista blasfema, que ni siquiera las ricas ofrendas y demás méritos cultuales impresionan lo más mínimo a Dios, hasta el punto de obligarle a bajar su brazo, pronto ya para el golpe aniquilador. Presenta más bien como totalmente inevitable la destrucción del pueblo y se complace, si bien con el corazón sangrando, en la ruina de su pueblo como testimonio de la futura victoria de Dios, pues para Amós, Dios lo es todo; Israel, nada" (O. Bissfeldt).

c) *Justicia social.*

Dentro de la línea de Natán y Elías, que habían salido en defensa de los derechos de los débiles frente a la opresión de los poderosos (1 Sam 12; 1 Re 21), Amós muestra una gran sensibilidad ante las injusticias de carácter social:

- Le duelen las escandalosas diferencias entre pobres y ricos: 3, 11-15; 6, 4-8.

- La opresión que sufren los débiles: 4, 1; 5, 10-12.
- La rapacidad de los poderosos: 3, 9-10.
- La tiranía de los acreedores: 2, 6-8; 5, 11.
- La avaricia y despreocupación de los comerciantes: 8, 4-6.
- Los jueces que se venden por dinero: 2, 6; 5, 10-16.

## 4. ACTUALIDAD DE AMOS Y SU PROFECIA

La palabra de Dios consignada en la Sagrada Escritura no puede ser considerada como algo inerte y petrificado. La palabra bíblica es una palabra viva, pronunciada y escrita en un momento determinado de la historia, pero destinada a los hombres de todos los tiempos y culturas. De ahí que la exégesis no se puede contentar con descubrir lo que Amós o Isaías dijeron a sus oyentes y lectores; no se puede contentar con reproducir materialmente lo que Cristo y los Apóstoles dijeron a los suyos, sino que ha de dar un paso más y descubrir lo que los textos sagrados dicen al oyente y lector de hoy. Cierto, el mensaje y contenido de la Biblia es siempre el mismo y en ese sentido la palabra de Dios es inmutable y permanente. Pero el mensaje, no sólo lleva impresa la impronta de la voz que lo pronuncia, sino que se halla asimismo configurado por los oídos que lo escucha y la realidad o circunstancia vital a la que trata de dar respuesta. De ahí que permaneciendo sustancialmente la misma, la palabra de Dios se colorea y se adapta según las circunstancias cambiantes. Del mismo modo que el ser vivo, permaneciendo siempre el mismo, cambia y se adapta según el proceso de desarrollo y las circunstancias vitales, así también la palabra bíblica no es estática, sino viva y dinámica.

En resumen, la palabra escrita necesita ser actualizada. La Biblia debe ser leída a la luz del momento actual. Con el fin de llamar la atención de los lectores sobre la necesidad de esta actualización y con el buen deseo de señalar algunas pistas de posibles actualizaciones, voy a añadir al final de algunos de los profetas algunas notas prácticas, empezando aquí con Amós.

a) *Actualidad del profetismo en general.*

Antes de hablar de la actualidad de Amós como profeta y de su mensaje, quiero llamar la atención sobre la actualidad del fenómeno profético. El profetismo conserva en la Iglesia cristiana toda su actualidad. Dirigiéndose a los responsables de la comunidad de Tesalónica, les dice S. Pablo: "No extingais el Espíritu; no desprecies las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno" (1 Te 5, 19-21). Quiere decir el Apóstol que la jerarquía de la Iglesia no debe ahogar la voz del Espíritu que puede hablar por los de abajo. La obligación de los de arriba es escuchar a todos y luego distinguir la verdadera de la falsa profecía. Salvadas naturalmente las distancias, diríamos que el profetismo viene a ser en la Iglesia lo que la "oposición" es en la sociedad civil. La salud de toda sociedad exige siempre una cierta crítica.

b) *Como persona, Amós sigue siendo actual en lo que se refiere:*

— A la conciencia viva de su vocación profética. Esta conciencia de Amós se refleja, sobre todo, en la bellísima perícopa de 3, 3-8, en la que el profeta amontona toda una cadena de comparaciones tendentes a demostrar que la vocación profética es irresistible: "Habla el Señor Yavé, ¿quién no va a profetizar?".

— Valentía y audacia para cumplir su misión: 7, 10-17.

— Su forma de predicar. Dialoga con el pueblo en un lenguaje sencillo y popular, pero al mismo tiempo lleno de vigor.

c) *Actualidad del mensaje.*

- Sigue siendo actual el tema del monoteísmo. La generación actual está cayendo sin darse cuenta en el politeísmo. Para unos los falsos dioses son los deportistas y los artistas; viven para ellos, se identifican con ellos. Para otros no existe más Dios que la ciencia y la técnica, a través de las cuales buscan la salvación del hombre.

- Ofende a Dios una vida cultual que degenera en autosuficiencia y falsa seguridad. Este peligro sigue acechando, sobre todo, a los buenos.

• Insuficiencia de las prácticas cultuales cuando no van acompañadas de una vida moral y honesta. También en este aspecto la doctrina de Amós conserva actualidad.

• Las acusaciones contra las injusticias sociales siguen siendo válidas a nivel nacional e internacional. A nivel nacional, porque la administración de la justicia sigue sufriendo la presión del poder y del dinero. A nivel internacional, porque los pueblos pobres padecen la opresión de los ricos ("Gaudium et Spes"; "Populorum Progressio"; "Octogessima Adveniens").

# OSEAS

## 1. MARCO HISTORICO

La actividad profética de Oseas tuvo como escenario el reino del norte, de donde seguramente era oriundo. Su ministerio se extiende aproximadamente entre los años 750-730.

La época que cubre la vida activa de Oseas es sumamente accidentada y anárquica. Después del largo y fecundo reinado de Jeroboam II (783-743), Israel entra en un período de descomposición política como consecuencia, sin duda, del fortalecimiento del imperio asirio por obra de Teglatfalasar III (745-727). Muerto Jeroboam II, los reyes se suceden vertiginosamente sobre el trono de Israel víctimas de intrigas y atentados. Zacarías, hijo de Jeroboam, fue asesinado por Selum (743), el cual lo fue, a su vez, por Menajem (743-738); el hijo de éste, Pecaya, fue asesinado por Pecaj (737-732). Cuando Oseas se muestra reticente e incluso contrario a la monarquía (Os 7, 3-7. 16; 8, 4. 10; 10, 15; 13, 9-11) seguramente tiene presentes estos hechos.

En sucesivas campañas, Asiria fue reduciendo los dominios del reino del norte hasta que en el año 722 cayó Samaria, la capital, y sus habitantes fueron deportados. Frente a la presión asiria, el rey Oseas (732-724) había buscado el apoyo egipcio (cf. 2 Re 17, 3-4). Cuando el profeta Oseas habla de Asiria y de Egipto como de los polos, en torno a los cuales gira la política israelita (7, 11; 9, 3-6; 11, 5; 12, 2), tiene presente, sin duda, esta situación concreta.

Dado, sin embargo, que Oseas no menciona la caída de Samaria, parece lógico pensar que su actividad había terminado antes de esa fecha. Con el deseo de hacerle rigurosamente contemporáneo, en toda la línea, de Isaías, un copista posterior añadió a la inscripción de la profecía de Oseas (1, 1) los nombres de cuatro reyes de Judá: Ocías (781-740), Jotam (740-736), Ajaz (736-716) y Ezequías

(716-687), pero ciertamente, la actividad de Oseas no se prolongó por tanto tiempo.

## 2. CONTEXTO RELIGIOSO

En el volumen sobre el Pentateuco, al estudiar la teología del Elohista, hablé ya de la crisis religiosa por la que pasaba el reino de Israel en la primera mitad del siglo VIII (véase "Pentateuco", p. 98-99). Voy a completar un poco más lo que allí dije.

Desde un punto de vista práctico el dios más importante del panteón cananeo era *Baal*, el dios de la lluvia y el abogado de la fertilidad. Su antagonista mortal era Mot, el dios de la sequía y de la muerte. Según la mitología cananea en un enfrentamiento que tuvo lugar entre ambos, Baal fue vencido y muerto por Mot. Pero su muerte fue vengada por la diosa Anat y Baal resucitó.

Baal era considerado como el esposo de la tierra; es decir, las relaciones entre Baal y la tierra se expresaban en términos conyugales. Una de las prácticas cultuales más características era la prostitución sagrada. O sea, en los santuarios de Baal, había jóvenes dedicadas a la prostitución, práctica que era considerada como un acto cultual. La unión de los israelitas con las prostitutas de los santuarios se consideraba como la actualización sacramental de la unión de Baal con la tierra. A esta práctica se le atribuía, además, una gran eficacia en orden a atraer la fertilidad sobre las personas, los animales y los campos. La prostitución no era, pues, una degradación moral, sino una práctica sagrada y santa.

Cuando entraron en Canaán, los isrelitas se sintieron seducidos por la religión cananea, sobre todo, por el culto a Baal. El Dios de los israelitas, Yavé, era un Dios de desierto, trascendente. Ahora bien, al sedentarizarse y convertirse en una población agrícola, los israelitas cayeron en la tentación de acudir a los dioses cananeos de la fecundidad, particularmente Baal, para implorar la fertilidad sobre sus campos. Es decir, al establecerse en Palestina, el yavismo entró en colisión con el baalismo. En algunos ambientes del pueblo coexistían las dos religiones. A diario se practicaba el baalismo y sólo en momentos de emergencia o en las grandes solemnidades se acudía a Yavé. Con el tiempo fueron desapareciendo las fronteras entre ambas religiones y el yavismo se contaminó con el baalismo.

Frente a esta situación, los encargados de velar por el yavismo podían adoptar dos posturas. Una postura rígida e intransigente, sin concesiones para con el baalismo, en orden a mantener en toda su pureza el yavismo tradicional. Esta parece haber sido la actitud de Amós y del Elohísta. Una postura ecumenista, que, sin ceder, en los principios, no tuviese inconveniente en acercarse a la religión cananea para darla la batalla en su propio terreno. Este parece haber sido el camino seguido por Oseas. Según vamos a ver, Oseas hace suya la imagen de la unión conyugal para hablar de las relaciones entre Yavé y su pueblo. Presenta a Yavé como el único que otorga la fertilidad a los campos (2, 7-10). Es muy probable que la esposa de Oseas fuera una de las jóvenes dedicadas a la prostitución en los santuarios. De ser así, tendríamos aquí todo un simbolismo de la actitud integradora y ecumenista de Oseas. Es decir, Oseas ha dado la batalla al baalismo en su propio terreno: se ha servido de sus propias imágenes y de su lenguaje para luchar contra él.

## 3. INCIDENCIAS MATRIMONIALES DE OSEAS

Ya dije más arriba que los profetas, a veces, no sólo predican con la palabra, sino también con la persona y la existencia. Su propia vida es mensaje profético. Un ejemplo significativo de esta predicación existencial lo tenemos en Oseas, en su vida matrimonial.

Las incidencias de la vida matrimonial de Oseas están descritas en los cc. 1 y 3 de su profecía. El c. 1 habla en tercera persona, o sea, es de carácter biográfico. En el c. 3 habla el propio Oseas en primera persona. El c. 1 narra cómo Oseas se casa, por orden de Yavé, con una "mujer de prostituciones", con la cual tiene tres hijos, que reciben nombres simbólicos de significado siniestro y fatídico. En el c. 3 Oseas cuenta cómo se casa con una mujer infiel y cómo la somete a un período de prueba antes de vivir con ella maritalmente.

Estos capítulos plantean dos cuestiones principales:

### 1.ª *¿Cuál es la realidad objetiva de los hechos?*

Según algunos autores, estos relatos no serían más que una pura ficción literaria de carácter simbólico y alegóri-

co. A lo sumo se trataría de una visión a la manera de las visiones y sueños proféticos.

Los defensores de esta interpretación alegórica actúan bajo la preocupación de salvaguardar la moralidad y santidad de Dios, que pudiera sufrir menoscabo—creen ellos—si se concede realidad objetiva a los hechos.

Apoyados en una serie de elementos de la narración que no se dejan alegorizar fácilmente (por ejemplo, los nombres de Gomer y Diblaim; el hecho de que aparezca una hija junto a los dos hijos; la cantidad concreta del precio de compra en el c. 3), otros autores conceden a la narración valor histórico.

Esta interpretación histórica es la que goza de más actualidad. Los autores modernos no ven en los hechos que se describen nada que vaya contra la santidad de Dios. De tener algún matiz indecoroso, éste afectaría igualmente a la interpretación alegórica, pues tampoco sería lícito emplear, aunque sólo fuera con valor simbólico, hechos y elementos inmorales. En favor de la interpretación histórica está la predilección de los profetas por los hechos concretos y vivientes como medios de expresión. Ya citamos más arriba los ejemplos de Isaías (8, 18), Jeremías (16, 1-9) y de Ezequiel (24, 15-24).

2.ª *Supuesta la realidad histórica de la narración, ¿cuál es el orden y la significación de los hechos?*

Según algunos autores, los cc. 1 y 3 se refieren a dos matrimonios distintos, bien sea con mujeres distintas, bien sea con la misma mujer, Gomer.

Para otros, se trata de un solo y mismo matrimonio, descrito en el c. 1 por un tercero y en el c. 3 por el propio Oseas.

Aunque las dos hipótesis son posibles, yo me inclino por la primera en su última modalidad, a saber, Oseas se casó dos veces con Gomer. En este caso, el orden y la significación de los hechos sería el siguiente: Por inspiración divina Oseas se casó con Gomer, que procedía de un medio ambiente paganizado; posiblemente había estado o estaba todavía al servicio de algún santuario como prostituta sagrada. Aunque, no se dice expresamente, Gomer parece haber sido infiel a Oseas, el cual se vio obligado a repudiarla. Pero Oseas continuaba amando a Gomer y la

toma de nuevo en matrimonio, pero antes de vivir con ella matrimonialmente la somete a un período de prueba.

Según el c. 2, que forma un todo con los cc. 1 y 3, todo este drama familiar de Oseas estaba ordenado a simbolizar las relaciones entre Yavé y su pueblo de Israel, basadas en el pacto o la alianza. Yavé amó a Israel y concluyó con él una alianza en el monte Sinaí recién salido de Egipto. A lo largo de la historia, Israel se ha mostrado infiel y ha caído una y otra vez en la idolatría. Pero Yavé sigue amando a su pueblo, lo perdona y se desposa de nuevo con él.

*Oseas comparado con Amós.*

Para valorar el avance que se produce en la revelación con el profeta Oseas, lo mejor será compararlo con su inmediato predecesor, Amós. La predicación de Amós era un veredicto de condenación contra Israel. El razonamiento de Amós era el siguiente: entre Dios e Israel existe un pacto, en virtud del cual Yavé se compromete a ser el Dios de Israel e Israel se compromete a ser el pueblo de Dios. Este pacto colocaba a Israel en una situación de privilegio entre todos los pueblos de la tierra, pero al mismo tiempo implicaba serias responsabilidades y obligaciones. Era un pacto oneroso. Había unas cláusulas, unos mandamientos, que Israel se había obligado a observar. Ahora bien, Amós vería que el pueblo elegido, no solamente no había cumplido las cláusulas del pacto, sino que las había violado positivamente una y otra vez. En estas circunstancias, Israel había perdido todo derecho a la protección divina y se hallaba, además, bajo la amenaza del castigo y de la condenación. En una palabra, la concepción bilateral de la alianza colocaba a Israel en un callejón sin salida, pues la experiencia demostraba que el pueblo era incapaz de cumplir sus obligaciones.

Aquí viene la gran intuición de Oseas. A través de sus experiencias matrimoniales, Oseas descubre lo que siente Yavé con relación a Israel. Oseas descubre que, a pesar de sus reiteradas caídas, Israel sigue siendo objeto del amor de Dios. También Gomer le había sido infiel a él y, sin embargo, seguía amándola con todo su corazón. Habrá crisis y pruebas, pero Israel puede sentirse seguro y confiado en el amor de Dios, siempre dispuesto a perdonar. Para Oseas, la clave de la salvación está en el amor de

Dios: *Mi corazón se me revuelve dentro de mí a la vez que mis entrañas se estremecen. No ejecutaré el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraim, porque soy Dios, no hombre; en medio de ti yo el Santo, y no me gusta destruir* (Os 11, 8-9). Este texto de Oseas nos coloca casi a la altura del Nuevo Testamento. Contiene expresiones muy similares a las del Padre del hijo pródigo (Lc 15, 11-32).

## 4. CONTENIDO Y ESTRUCTURA DEL LIBRO

En la profecía de Oseas se distinguen tres partes perfectamente definidas:

Primera parte: cc. 1-3: *Matrimonio de Oseas y su significado teológico.*

c. 1: Relato biográfico del matrimonio de Oseas con Gomer.
c. 2: Israel, esposa infiel de Yavé.
c. 3: Narración autobiográfica del matrimonio de Oseas.

Estos tres primeros capítulos forman un bloque homogéneo, que parece haber sido el núcleo inicial del libro. El c. 3 se remonta, sin duda, al propio profeta. El c. 1 se debe probablemente a alguno de sus discípudos. El c. 2, integrado por distintos oráculos, viene a ser como una orquestación de todo el conjunto, en el que se superponen dos temas: relaciones de Oseas con su esposa; relaciones de Oseas con Israel.

Segunda parte: cc. 4-13: *Acusaciones contra Israel.*

Esta segunda parte, la más extensa, está compuesta de oráculos conminatorios contra Israel sin mutua cohesión ni hilo conductor. Es casi imposible, además, saber dónde termina un oráculo y dónde empieza el siguiente. Por tanto, son posibles distintas opciones. Una de ellas podría ser la siguiente:

a) *Serie de amenazas e invectivas contra el reino del norte, referentes a la vida cultual, ética y política:* 4, 1-9,9.

b) *Serie de meditaciones sobre la historia pecaminode Israel*: 9, 10-14, 1.

Tercera parte: 14, 2-10: *Penitencia, perdón y restauración.*

Menos el v. 10, que constituye una adición sapiencial posterior, esta tercera parte presenta la forma de una liturgia penitencial. Empieza con un llamamiento profético a la conversión (vv. 2-3); sigue una confesión penitencial del pueblo (v. 4); a todo ello contesta Yavé prometiendo la restauración del pueblo (vv. 5-9).

## 5. TEOLOGIA DE OSEAS

### a) *El pecado de Israel.*

Oseas concibe el pecado de Israel como una ruptura con Yavé, que lo había elegido desde los días del destierro y lo había acompañado a partir de ese momento con una providencia llena de amor, según expresan con fuerza y belleza las imágenes de *Esposo* (2, 4-25), *Padre* (11, 1 ss.) y *Médico* (14, 5; 7, 1). Esta ruptura del pueblo con Yavé se traduce en una gran variedad de imágenes y expresiones: Prostitución; no reconocer a Yavé; olvidarse de Yavé; abandonar a Yavé; irse detrás de otros dioses; alejarse de Yavé; rebelarse contra Yavé; quebrantar la alianza; ser infieles a Yavé; ser recalcitrantes; practicar la mentira, el engaño, el fraude, la doblez; Israel se conduce sin cordura; de una manera insensata; se tambalea y se consagra a la infamia.

### b) *Principales responsables.*

Oseas hace recaer la responsabilidad principal de la situación en que se encuentra el pueblo sobre las clases dirigentes.

Acusa a los *sacerdotes,* porque han apartado al pueblo del conocimiento de Dios, ya que ellos mismos han rehusado el conocimiento (4, 4-10), y porque son los principales responsables de las prácticas paganas que se han intro-

ducido en el culto y en la vida religiosa en general (4, 4-19; 6, 1-6; 8, 4-6. 11-13; 9, 1; 10, 1-8; 13, 13).

Acusa asimismo a los *dirigentes políticos* por los manejos, maquinaciones e intrigas de la Corte y por la política de alianza con las naciones extranjeras; todo lo cual demuestra que la teocracia se ha secularizado y se pone la confianza, no tanto en Yavé cuanto en recursos y apoyos humanos (1, 4; 5, 1-2. 11-15; 7, 3-16; 8, 1-10; 9, 15; 10, 9-10. 13-15; 13, 9-14, 1).

c) *Sin esperanzas de conversión.*

Los llamamientos a la conversión (2, 4-5; 4, 15; 10, 12; 12, 7) chocan contra la rebeldía (4, 16), la negativa (11, 5) y la mala conducta del pueblo (5, 4; 7, 2). A lo sumo se producen conversiones superficiales sin llegar al corazón y a la vida práctica (6, 1-6; 8, 2-3). En estas circunstancias, Yavé aguarda en vano la conversión de Israel (5, 15; 6, 4; 7, 7. 10. 14. 16). Oseas, juntamente con Yavé, había abrigado la confianza de que el pueblo, viéndose cercado por el castigo, se volvería al buen camino (2, 8-9. 16-17; 3, 3-5), pero el mal se ha hecho crónico e Israel se encuentra llagado y enfermo (5, 13).

d) *Esperanzas de salvación.*

Oseas sabe que el pecado no puede quedar sin castigo. De ahí que anuncia trastornos y catástrofes en el curso de la naturaleza (4, 3; 5, 7; 2, 11-14), en el terreno militar (1, 5; 7, 16; 8, 3; 10, 14-15; 14, 1), Yavé mismo en persona va a castigar a Israel (4, 9; 5, 2. 9. 12. 14; 7, 12; 12, 3; 13, 7 ss.).

Pero ya vimos más arriba cómo Oseas había descubierto en Dios un corazón pronto a perdonar y dispuesto a empezar de nuevo: "¿Cómo voy a dejarte Efraim, cómo voy a entregarte, Israel? ¿Voy a dejarte como a Admá y hacerte semejante a Seboim? Mi corazón se revuelve dentro de mí a la vez que mis entrañas se estremecen. No ejecutaré el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraim, porque soy Dios, no hombre" (Os 11, 8-9).

Para medir toda la profundidad teológica de estos dos versículos es necesario tener en cuenta el contexto antecedente (vv. 1-7), en el que se compara la historia de Is-

rael a la conducta de un hijo que ha respondido con ingratitud e infidelidad al amor y cariño de su padre (v. 7: "mi pueblo está enfermo por su apostasía"). A pesar de ello, las entrañas de Yavé se estremecen de compasión y decreta la salvación del pueblo: vv. 8-9.

Por vez primera en la historia del A. T. se presenta el amor de Dios como el punto de partida y la clave de la elección. De Oseas pasa al Dt 4, 37; 7, 8. 13; 10, 15; 23, 6. El amor de Dios determina el pasado de Israel, salva el presente, y garantiza el porvenir. Oseas nos sitúa ya muy cerca de San Juan (1 Jn 4, 8. 16) y de San Pablo (Rom 5. 20).

Paralela a esta imagen del hijo, que goza del amor incondicional y permanente del padre (11, 1-9), es la imagen de la esposa (cc. 1-3). Israel es la esposa, que, a pesar de su infidelidad, goza del amor inquebrantable del esposo, siempre dispuesto a mantener el compromiso matrimonial y renovar la alianza, rota por el pueblo (2, 16-25). Aunque todavía no se emplea el calificativo de "nueva", sin embargo, en este texto de Oseas se anuncia ya la idea y el tema de la "nueva alianza", de que hablará Jeremías (31, 31-34). Sobre la base de esta iniciativa amorosa de Dios, Oseas espera la conversión y la salvación de Israel (14, 2-9).

e) *La misericordia* (= *hesed*) *de Dios.*

Lo mismo que "berit" (= alianza) y otros muchos términos teológicos bíblicos, la palabra "hesed" tuvo, antes de ser incorporada al vocabulario religioso, un empleo profano. En el ámbito profano, Zorell traduce "hesed" por "piedad" y la define como: la caridad y benevolencia que se profesan aquellos que se hallan ligados entre sí por lazos de sangre, alianza o amistad. Es decir, de suyo y originariamente, "hesed" no es cualquier amor, sino aquel que se profesan con cierto carácter de obligatoriedad personas que están ligadas por lazos de sangre, amistad o alianza. Véase el ejemplo de David y Jonatán en 1 Sam 20, 8. 14 ss.

Dado que Yavé se ligó con su pueblo en calidad de Padre, Rey y Esposo, mediante un pacto mutuo de amor y fidelidad; de ahí que Oseas y la Biblia, en general, hablen de un "hesed" religioso que expresa; de una parte, el amor, la misericordia y la benignidad de Dios hacia los

hombres, especialmente hacia su pueblo; y, de otra, el amor filial, la piedad y fidelidad de los hombres hacia Dios.

Es decir, Dios se había comprometido con su pueblo por medio de la alianza, de ahí que los israelitas se encontraban con derecho para apelar a la misericordia ("hesed") de Dios (Sal 6, 5; 25, 6; etc.). Pero el pueblo de Israel había sido infiel a las cláusulas de la alianza y había perdido el derecho a la "hesed" divina; se había hecho positivamente indigno. De este modo la "hesed" de Dios fue perdiendo su carácter de obligatoriedad para convertirse en un don puramente *gratuito*. Esta es la "hesed" que Oseas descubre en Dios, en virtud de la cual se desposa de nuevo con Israel que le había sido infiel (Os 2, 16-25). Como ya dije más arriba, Oseas llegó a descubrir estos sentimientos misericordiosos puramente gratuitos a través de su propia experiencia matrimonial, pues también él seguía amando a Gomer, aunque ésta se había hecho positivamente indigna (otros textos sobre la "hesed" divina en esta misma línea: Jer 3, 12 ss.; Is 54, 7 ss.; Miq 7, 18; Is 63, 7 ss.; Jer 31, 3; Sal 90, 14; 25, 6; 40, 11 ss.; 51, 3; 69, 14. 17; 76, 5).

El hombre debe corresponder a la "hesed" divina con su propia "hesed", a saber, con la entrega total de sí mismo, con una amistad y abandono confiados, con un amor y piedad que se traduzcan en sumisión gozosa a la voluntad de Dios y en caridad hacia el prójimo (Os 4, 1-2; 6, 4. 6; 10, 12; 12, 7). Este es el tema de un buen número de Salmos y el ideal que dio nombre a la secta de los *Hasidim* en tiempo de los Macabeos (1 Mac 2, 42).

### f) *El "conocimiento de Yavé".*

Otro término característico de la teología de Oseas, que acompaña a "hesed" casi como un sinónimo es el de "conocimiento de Yavé" (2, 21-22; 4, 1; 6, 6).

Del mismo modo que Dios *se da a conocer* al hombre, no sólo a través de su palabra, sino, sobre todo, a través de sus intervenciones salvíficas en favor del pueblo elegido (Os 2, 19-20; cf Ex 9, 29; Lev 23, 43; Dt 4, 32-39; Sal 9, 10; 59, 13; 78, 16), así también el pueblo está obligado a *conocer* a Yavé, mejor diríamos, a *reconocer* a Yavé, mediante una actitud que implica reconocimiento de los beneficios divinos, la cual debe traducirse en hechos con-

cretos en la vida práctica. Lo que significa el "conocimiento de Yavé" para Oseas, y, en general, para los autores bíblicos, lo expresa con mucha claridad un texto de Jeremías (22, 15-16). Con intención de censurar la conducta del rey Joaquim lo compara con su padre, el pío Josías, diciendo: "Tu padre, sí, comía y bebía, pero practicaba el derecho y la justicia y todo le iba bien; juzgaba la causa del desvalido y del pobre, y le iba bien, ¿no es esto *conocerme*?, oráculo de Yavé".

Que el "conocimiento de Yavé" no es un acto puramente intelectual, sino una entrega total del hombre, que se pliega a la palabra y voluntad de Dios con entendimiento, corazón y voluntad, se echa de ver claramente por los conceptos sinónimos que suelen acompañarlo, pues todos ellos implican un compromiso práctico y total del hombre para con Dios. Entre los principales se encuentran:

— Buscar a Yavé (Os 6, 3; 10, 12; cf. Is 58, 2; Sal 9, 11).
— Convertirse a Yavé (Os 6, 1; cf. Jer 24, 7).
— Amar a Yavé (Os 6, 6; 10, 12; 2, 22; cf. Jer 9, 23; 22, 16; Miq 6, 5).
— Practicar la justicia (Os 2, 22; 10, 12; cf. Jer 9, 23; 22, 16).

Por el contrario, la falta de "conocimiento de Yavé" equivale prácticamente a la idolatría y a la apostasía y es la causa que provoca el juicio y el castigo de Dios sobre el pueblo de Israel: "No les permiten sus obras volver a su Dios, pues espíritu de prostitución hay dentro de ellos, y *no conocen a Yavé*" (Os 5, 4; véase Jer 2, 8; 4, 22).

El "conocimiento de Dios" será una de las características de los tiempos mesiánicos. Dios mismo lo suscitará en el corazón de sus fieles: "Les dará corazón para conocerme" (Jer 24, 7). "La tierra estará llena de conocimiento de Yavé, como llenan las aguas el mar" (Is 11, 9).

### g) *La alianza se colorea de afectividad.*

Oseas introduce en la historia de la revelación la imagen de la *unión conyugal* para expresar las relaciones entre Yavé y su pueblo. De este modo, la alianza, de matiz primordialmente jurídico, se va coloreando de afectividad. Ya vimos cómo Oseas llegó a este descubrimiento a través de la religión cananea y a través de su experiencia

matrimonial. Es éste un ejemplo más de la pedagogía divina, que ha querido conducir a la Humanidad a las cimas de la revelación a través del forcejeo humano, asistido por la inspiración de Dios.

La imagen de la unión conyugal tuvo fortuna en la tradición bíblica posterior. Si Isaías tiene sólo breves alusiones (1, 21-26), Jeremías le dedica calurosa atención (2, 2; 3, 1. 6. 12) y Ezequiel la desarrolla en dos grandes alegorías (cc. 16 y 23). El Segundo Isaías presentará la restauración de Israel como la reconciliación de una esposa infiel (50, 1; 54, 6-7; cf. 62, 4-5). Finalmente, en el N. T., Juan el Bautista descubre en Jesús al Esposo (Mc 2, 19); el reino de los cielos es presentado bajo la imagen de unas bodas (Mt 22, 1-14; 25, 1-13); el matrimonio cristiano se convierte en "sacramento" de la unión de Cristo con la Iglesia (Ef 5, 25-33; cf. 1 Cor 6, 15-17; 2 Cor 11, 2), canonizando de esta manera la antigua parábola profética de la unión conyugal y dándole un sentido más profundo y amplio.

Otra imagen de matiz afectivo es la de la *filiación* de Israel con relación a Yavé (Os 11). Oseas presenta los días del desierto como el tiempo de la máxima efusión afectuosa de Dios hacia su pueblo. Para Oseas el Exodo y el desierto constituyen los tiempos de oro de la historia de Israel. De la era patriarcal, en cambio, parece no haber conocido o no haber conservado más que recuerdos desfavorables (Os 12, 4-5. 13).

### h) *Nostalgia del desierto.*

Durante los años del desierto se realizó, según Oseas, el ideal de las relaciones entre Yavé y su pueblo. Fueron el tiempo del noviazgo y de los desposorios. Israel, la joven esposa, se mostraba entonces pronta y solícita en el amor y en la fidelidad. Encontramos alusiones a la tradición del desierto en: 2, 16-22; 9, 10; 11, 1; 12, 10. 14; 13, 4. 5.

Debe tenerse en cuenta que Oseas procede del norte, donde estaban profundamente arraigadas las tradiciones del antiguo Credo israelita (Dt 26, 5-9). Esta misma predilección por las antiguas tradiciones (Exodo, Desierto, Sinaí, Tierra Prometida) sienten también el Elohísta y el Deuteronomio, procedentes, a su vez, del norte. En cambio, los profetas del sur tienen preferencia por las tradiciones monárquicas (Jerusalén y David). Isaías, por ejem-

plo, contemporáneo de Oseas, centra su atención en la elección de Jerusalén y de la dinastía davídica, y apenas si alude para nada al Exodo y al Sinaí.

## 6. ACTUALIDAD DE OSEAS

### a) *Actualidad personal de Oseas.*

- Hombre de una gran riqueza afectiva y sentimental. Así lo deja traslucir a través de sus vivencias matrimoniales; a través de su lenguaje y a través de las imágenes que introduce en la historia de la revelación para expresar las relaciones entre Dios y su pueblo (unión conyugal, filiación).

- Hombre de fe profunda y gran religiosidad. Las desgracias y contrariedades en su vida matrimonial, no sólo no le abaten, sino que son como una especie de trampolín que le ayuda a sumergirse en Dios y descubrir sus más íntimos sentimientos.

- Hombre abierto. Frente a la religión cananea no adopta una postura de rigidez e intransigencia, sino que asimila los elementos válidos, poniéndolos al servicio del yavismo.

- Hombre de Dios. Conocedor como nadie del amor que Dios tiene a su pueblo, le duelen los pecados de éste por lo que suponen de deslealtad e ingratitud. El mismo ha sido objeto de la deslealtad de su esposa y sabe por experiencia lo que duele la falta de fidelidad.

- Intrepidez y audacia. Acusa a los sacerdotes, a los reyes y a los dirigentes del pueblo en general.

### b) *Actualidad de su mensaje.*

— La doctrina de la gracia, expuesta por Oseas, es casi neotestamentaria. Oseas es el primero que ha puesto en el punto de arranque de la elección el amor de Dios. Es el primero que ha visto que el amor y la misericordia de Dios son la clave de la salvación del pueblo. Israel, no solamente no tiene méritos propios, sino que se ha hecho positivamente indigno, pero Dios sigue amando a su pueblo y éste se salvará por pura gracia.

— Oseas introduce en la historia de la salvación las imágenes de la unión conyugal y de la filiación para expresar las relaciones entre Yavé e Israel.

— Es el primero que recurre a la historia como maestra de la vida. En realidad, los profetas son los que saben leer los signos de los tiempos. A la luz del pasado leen el presente e intuyen el porvenir.

— A pesar de todas sus aportaciones originales, Oseas no es ningún innovador. Está anclado en el pasado. Su punto de partida es la alianza y la tradición recibida de los Padres.

— La revelación es progresiva. Dios no quiso revelarse de una vez para siempre, sino que se ha ido manifestando paulatinamente, y ha querido que contribuya también el hombre con su forcejeo personal. Los profetas veían el cuidado y la solicitud del pastor por su rebaño, y asistidos por la luz de lo alto, descubrían que algo similar debía ocurrir con Dios respecto de los hombres. Veían el amor, el cariño y la ternura que el padre siente por su hijo y concluían que algo así debía de ser el cariño y la ternura de Dios. Oseas veía el amor que él tenía por Gomer, su esposa, a pesar de sus infidelidades, y concluía que algo parecido debía pasar con Dios respecto de Israel.

# MIQUEAS

## 1. EL PROFETA

Según la inscripción del libro (1, 1), Miqueas era natural de *Moreset* o *Morasti,* una aldea situada en la *Sefela,* a medio camino entre Jerusalén y Gaza, cerca de la ciudad fuerte de Laquis, no lejos del país filisteo.

El hecho de que Miqueas aluda con frecuencia a la ciudad de Jerusalén e incluso pronuncia contra ella algunos oráculos, hace suponer que la conocía bien y que posiblemente ha ejercido en ella parte de su ministerio.

Lo mismo que en el caso de Amós, la procedencia rural de Miqueas ha dejado impresa la huella en su predicación. Esta ascendencia aldeana de Miqueas adquiere mayor relieve cuando se le compara con su contemporáneo Isaías, natural de Jerusalén y perteneciente probablemente a una familia cultivada. Poeta brillante, líder de gran intuición política y sicólogo profundo, Isaías no puede disimular su pasión por Jerusalén, por su templo y por la dinastía davídica. Miqueas, en cambio, es un recio campesino de formas y lenguaje rudos; sus predilecciones están por las ciudades de la Sefela (1, 10-15); pronuncia contra Jerusalén uno de los oráculos proféticos más duros (3, 12). A la hora de enjuiciar la situación de Jerusalén y de Judá, Isaías va más al fondo; Miqueas se queda más en la superficie. Para Isaías el pecado radica en la incredulidad interior de los dirigentes del pueblo, hipócritamente disimulada bajo pretexto de piedad. A Miqueas le impresionan las injusticias de los grandes propietarios que explotan a los colonos de Moreset.

## 2. EL LIBRO

Se divide en dos partes, cada una de las cuales se desdobla de nuevo en otras dos. Puesto en esquema, tendríamos la siguiente división:

PRIMERA PARTE: cc. 1-5.

A) cc. 1-3: *Oráculos de conminación contra Judá y Samaria.*

Requisitoria judicial contra Samaria: 1, 2-7.
Lamentación sobre las ciudades de Judá: 1, 8-16.
Injusticias sociales: 2, 1-11.
Reunificación del pueblo después del destierro: 2, 12-13.
Acusación contra las clases dirigentes: 3, 1-11.
Ruina de Jerusalén: 3, 12.

B) cc. 4-5: *Promesas de salvación.*

Gloria de la futura Sión: 4, 1-4.
Adición litúrgica: 4, 5.
Retorno del destierro y reino de Yavé: 4, 6-8.
Victoria escatológica de Sión: 4, 9-14.
Salvador nacido en Belén: 5, 1-5.
El "Resto" entre las naciones: 5, 6-8.
Purificación de Israel: 5, 9-14.

SEGUNDA PARTE: cc. 6-7.

A) 6, 1-7, 7: *Oráculos de conminación contra Israel.*

Requisitoria judicial de Yavé contra su pueblo: 6, 1-8.
Acusaciones contra Samaria: 6, 9-16.
Lamentación sobre Jerusalén: 7, 1-7.

B) 7, 8-20: *Promesas de salvación.*

Sión espera la liberación: 7, 8-10.
Restauración de Jerusalén: 7, 11-13.
Oración contra las naciones: 7, 14-17.
Llamada al perdón de Dios: 7, 18-20.

Como se ve, la estructuración actual del libro de Miqueas es muy simétrica y armónica. Se divide en dos partes, encabezadas cada una de ellas por un oráculo de conminación, perteneciente al género que hemos titulado "re-

quisitoria judicial" (1, 2-7 y 6, 1-8). Cada una de las partes del libro se desdobla de nuevo en otras dos, de las cuales la primera está formada por oráculos conminatorios y la segunda por oráculos promisorios o salvíficos. Es decir, el libro de Miqueas viene a ser como un cuadro de cuatro hojas, de las cuales la primera y la tercera representan las sombras, y la segunda y la cuarta, las luces.

Esta disposición tan simétrica y armónica es ya por si sola un argumento contra la total autenticidad literaria de la profecía de Miqueas. De hecho, los estudios críticos han demostrado que el libro de Miqueas ha conocido un largo periodo de formación, durante el cual se han ido integrando en él materiales no pertenecientes al profeta del s. VIII. Pueden ser atribuidos con gran probabilidad a Miqueas los cc. 1-3 (excepto 2, 12-13), los oráculos 4, 8-9. 10a. 14; 5, 1-5 y el bloque 5, 8-7, 7. Se le deben negar ciertamente 7, 8-20. De autenticidad dudosa son 2, 12-13; 4, 1-5. 6-7. 11-13; 5, 6-7 (A. George).

## 3. TEOLOGIA DE MIQUEAS

### a) *Conciencia aguda de su vocación.*

Como todos los grandes profetas (Am 3, 3-8; Is 6; Jer 1; etc.), Miqueas tiene conciencia viva y urgente de la responsabilidad que implica la vocación profética. Así lo manifiesta:

- Cuando se niega rotundamente a conceder oráculos de consuelo y salvación a un pueblo injusto y pecador que se ha hecho indigno de ellos.
- Cuando acusa a los falsos profetas: 3, 5-8. 11.
- Cuando hace confesión pública de su vocación profética y pone toda su confianza en Yavé, que lo ha llamado al ministerio: 3, 8; 7, 7.

### b) *Acusaciones contra Judá e Israel.*

Miqueas tiene conciencia aguda de ser el portavoz de la palabra de Dios. Esta palabra es, sobre todo, palabra de *acusación.* Ya vimos más arriba cómo las secciones primera y tercera del libro, que son las más extensas, están

integradas por amenazas y oráculos de conminación. Cada una de estas secciones se abre, además, con una solemne requisitoria judicial (1, 2-7 y 6, 1-8), en la que Dios llama a juicio a su pueblo para pronunciar sobre él veredicto de condenación.

Miqueas centra sus acusaciones en los pecados de orden religioso y social:

*Faltas de carácter religioso.*

- Confianza cuasi mágicas en las prácticas cultuales sin cuidar de la vida ética: 6, 6-8.
- Confianza en los recursos humanos con perjuicio de la fe en Dios: 1, 13; 5, 4-5. 9-10.
- Presunción y falsa seguridad confiados en los efectivos militares: 4, 14.
- Falta de fe y confianza en Yavé, a quien se acusa de abandonar al pueblo al poder de Asiria: 6, 3-5.

*Desórdenes sociales.*

— Grandes propietarios que acaparan propiedades: 2, 1-5.
— Se despoja a los deudores insolventes: 2, 8-10.
— Príncipes, jueces, sacerdotes y profetas se aprovechan de su autoridad para explotar a los débiles: 3; 7, 3.
— Construcciones levantadas sobre sangre e injusticias: 3, 10 (cf. Am 3, 10. 15; 5, 11; 6, 8; Jer 22, 13-15.
— Comerciantes fraudulentos: 6, 10-12.
— Deslealtad y divisiones en el seno mismo de las familias: 7, 5-6.

*Ideal positivo de vida religiosa.*

Miqueas no se contenta con la crítica negativa, sino que presenta un programa positivo de vida religiosa, que sintetiza y resume de manera feliz los temas fundamentales de Amós, Oseas e Isaías: la *justicia,* el *amor,* la *humildad de la fe*; he aquí el texto: “Se te ha declarado,

oh hombre, lo que es bueno, lo que reclama de ti Yavé: practicar la justicia, amar la misericordia y caminar humildemente ante Dios" (Miq 6, 8).

*El castigo es inevitable.*

La actual situación en que se encuentra el pueblo hace presentir un futuro sombrío y siniestro. Miqueas ve la presencia del juicio divino en la amenaza asiria que ha puesto fin al reino del Norte y ya se cierne sobre Judá. He aquí las sucesivas etapas del castigo:

— Ruina de Samaria: 1, 6-7.
— La invasión de Judá: 7, 4.
— La devastación de su país natal: 1, 8-16; 6, 13.
— Hambres y asedio: 6, 14-15.
— Derrota y reparto del botín: 5, 9-10; 2, 4.
— Ruina de Sión y exilio: 3, 12; 4, 10. 16.

Más que el anuncio de un programa o plan preciso y detallado de lo que vaya a suceder en un futuro inmediato, todas estas imágenes y motivos expresan la convicción cierta y absoluta de Miqueas en la justicia punitiva de Yavé, que no dejará sin el correspondiente castigo a una sociedad que tolera tales crímenes. Miqueas ve incluso ya en marcha este castigo a través de los acontecimientos históricos que están teniendo lugar en el Medio Oriente.

c) *Esperanzas de salvación.*

Las claudicaciones de Israel y el correspondiente castigo que se cierne sobre el pueblo elegido no invalidan las promesas de la alianza. Ciertamente, a imitación de Isaías y probablemente bajo su influencia, Miqueas transforma y purifica las promesas antiguas. Hablando del futuro rey mesiánico, Miqueas lo ve reinar, no sobre todo el pueblo como entidad política y nacional, sino sobre el "resto" que ha sobrevivido al juicio y a la purificación (4, 7; 5, 2. 6-7). Quiere esto decir que la esperanza mesiánica, que se hallaba coloreada en los primeros tiempos de ciertos sueños nacionalistas y dominio político, se halla purificada en Miqueas por la idea del juicio, que llevará consigo una discriminación; y por la idea de la fidelidad que será necesaria para ser admitidos al reino.

Como los profetas de Judá, en general, Miqueas centra sus esperanzas de salvación en el Rey-Mesías descendiente de la dinastía davídica (4, 8; 5, 1-5). Con todo, la postura de Miqueas en este punto no es constante y uniforme. En algunos oráculos se refiere a la soberanía directa de Yavé, que establecerá sobre la tierra su reino de paz, sin mencionar al Mesías (4, 1-4; 4, 6-8).

Aquí habría que repetir lo que antes dijimos del castigo. Más que de predicciones concretas que hayan de verse realizadas de una manera matemática y exacta, a través de todos estos oráculos Miqueas expresa su convicción y su fe en el plan salvífico de Dios, que algún día se verá realizado en la paz y en la justicia.

# ISAIAS

## 1. EL PROFETA Y SU TIEMPO

### a) *El profeta.*

Como luego se verá, tenemos documentación abundante sobre la actividad pública de Isaías, especialmente durante la guerra siro-efraimita (735-733) y durante el asedio de Jerusalén por Senaquerib (701-700). Sin embargo, de su persona y vida privada conocemos pocos detalles. Era hijo de un cierto Amós, distinto naturalmente del profeta de Tecoa. Estaba casado y tuvo, al menos, dos hijos, que reciben en el libro nombres simbólicos (8, 3. 18). Parece que era oriundo de Jerusalén y, a juzgar por la elevación doctrinal de su profecía y la calidad de su estilo, debía pertenecer a alguna familia cultivada. El hecho de verlo dirigirse con facilidad a los reyes ha sugerido a algunos la posibilidad de que perteneciera a alguna de las familias adscritas a la Corte, pero esto no parece razón suficiente y otras más sólidas no tenemos. Su nacimiento puede colocarse hacia el año 765. Su ministerio profético parece que empezó en el 740, coincidiendo con el último año del reinado de Ocías (6, 1). Su actividad profética duró más de cuarenta años bajo los reinados de Jotam (740-736), Ajaz (736-721) y Ezequías (721-693). La última vez que hace acto de presencia es el año 701-700 con motivo del asedio de Jerusalén. A partir de ese momento se pierden sus huellas. El libro apócrifo que lleva el título de *Ascensión de Isaías* dice que murió martirizado, aserrado en dos por el impío Manasés.

### b) *Su tiempo.*

La actividad profética de Isaías coincide con uno de los períodos más críticos de la historia de Judá. Debido al repliegue de Egipto y a la decadencia pasajera de Asi-

ria, los reinos de Israel y de Judá conocieron durante la primera mitad del s. VIII un período de holgura y prosperidad. Pero coincidiendo justamente con la aparición del profetismo clásico (Amós y Oseas en el norte; Miqueas e Isaías en el sur) sube al trono de Asiria el gran Teglatfalasar III (745-727) que llevará a su apogeo el imperio asirio, el cual dejará sentir todo su peso a lo largo y ancho del medio Oriente. He aquí algunos de los hechos y fechas más significativas con relación a los reinos de Israel y Judá:

738: Menajem de Israel se ve obligado a pagar tributo al rey asirio (2 Re 15, 19-20).
735 al 733: *Guerra siro - efraimita.* Pecaj, rey de Samaria, y Rasín, rey de Damasco, toman la iniciativa para formar una coalición contra Asiria. Se suman los reinos de Tiro y de Gaza, pero el rey de Judá, Ajaz (735 al 733), se niega a tomar parte. Pecaj y Rasín quieren obligarle por la fuerza y desencadenan contra él la llamada guerra siro-efraimita (Is 7; 2 Re 16, 5-9). Desoyendo los consejos de Isaías, que tiene en este momento una intervención importante, Ajaz solicita ayuda al rey de Asiria, que se la presta, pero a cambio del vasallaje del reino de Judá (2 Re 16).
732: Caída de Damasco y deportación de sus habitantes. Campaña de castigo contra las tribus septentrionales de Israel (2 Re 15, 29).
722: Caída de Samaria y deportación de sus habitantes.
711: Sargón II se apodera de Azoto en Filistea (Is 20).
701: Senaquerib llega hasta las puertas de Jerusalén. Isaías se convierte en esta ocasión en héroe nacional (Is 36-37; 2 Re 18-20).

## 2. MINISTERIO PROFETICO

### A) *La vocación* (ca. 740).

Los llamamientos proféticos aparecen a veces encuadrados en el marco de una teofanía o visión sobrenatural. Véanse, por ejemplo, los llamamientos de Moisés (Ex 3-4, versión J), de Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22, 19-22) y el de San Pablo en el N. T. Con éstos se alínea el llamamiento de Isaías (6, 1-13). Otras veces, Dios se comunica solamente de palabra con el futuro profeta sin hacerse visiblemente presente. Este es el caso de Jeremías (1, 4-10)

y de Moisés según las versiones E y P (Ex 3-4, versión E; Ex 6, 2-7, 7, versión P). En todo caso, los relatos vocacionales, sean por vía de visión, sean solamente verbales, presentan a lo largo de la Biblia un esquema uniforme con muchos denominadores comunes. El llamamiento de Isaías presenta paralelismos sorprendentes con el de Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22, 19-22). He aquí algunos de ellos:

| 1 Re 22 | Is 6 |
|---|---|
| 19 Yo vi a Yavé<br>sentado sobre su trono<br>y todo el ejército de los cielos<br>estaba junto a él... | 1 Yo vi a Yavé<br>sentado sobre un trono alto...<br>2 Serafines<br>estaban encima de él... |
| 20 Y dijo Yavé:<br>¿Quién inducirá a Ajab...? | 8 Y oí la voz de Yavé, que decía:<br>¿A quién enviaré?<br>¿Quién irá...?<br>Yo respondí: |
| 21 ...y dijo: Yo le induciré. | Heme aquí, envíame. |

En el llamamiento de Isaías, según el c. 6, podemos distinguir cuatro momentos sucesivos:

- *La visión de Dios* (vv. 1-4). Teniendo por marco el templo de Jerusalén, la visión es grandiosa y solemnísima. Yavé aparece sentado en un trono excelso y elevado, rodeado de toda una imaginería de carácter regio. La alabanza del "Santo" de los serafines, repetida tres veces, canta el señorío y la trascendencia de Dios.

- *Rito de purificación* (vv. 5-7). En presencia del orden sobrenatural, se agudiza en Isaías su condición de pecador, en medio de un pueblo pecador. De ahí la necesidad del rito de purificación. De todas formas, en todos los llamamientos proféticos nos encontramos con un gesto sensible y externo, que viene a ser una especie de investidura sacramental. En la vocación de Jeremías, Yavé alarga la mano y toca la boca del profeta (Jer 1, 9). Ezequiel tuvo la sensación de comerse un rollo escrito (Ez 3, 1-3).

- *Misión profética* (vv. 8-10). La visión y la purificación no eran más que los preparativos de la misión profé-

tica que se describe en estos versículos. Merecen ser subrayadas la decisión y presteza con que Isaías se ofrece al ministerio: "Heme aquí; envíame". Los vv. 9-10 deben ser leídos teniendo en cuenta el estilo enfático oriental, que silencia las causas segundas y atribuye las acciones de los hombres directamente a Dios. Además, no distingue entre lo que Dios quiere y Dios permite. En definitiva, lo que aquí se quiere decir es que la predicación de Isaías, destinada de suyo para iluminar y convertir, va a ser ocasión del endurecimiento espiritual del pueblo a causa de la obstinación y falta de correspondencia de éste. Es lo mismo que dice el cuarto evengelista de Jesús: "Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él..., pero el que no cree ya está condenado porque no ha creído" (Jn 3, 17-18). La misión del sol es iluminar, pero si delante de él se interponen objetos opacos produce sombra.

- *Resultado final* (vv. 11-13). Al oír hablar de corazones endurecidos, de ojos cerrados y oídos sordos, el nuevo profeta, que ama apasionadamente a su pueblo, inicia inmediatamente su papel de intercesor: "¿Hasta cuándo, Señor?". La respuesta de Yavé, lejos de atenuar las afirmaciones anteriores, las agrava aún más: La nación va a ser destruida. Pero la destrucción no será total; quedará un "resto". Será como en la poda, en la que árbol queda reducido a tocón, pero un tocón con capacidad de retoñar.

### B) *Comienzos del ministerio profético bajo Jotam* (740-736).

Recibido el llamamiento profético, Isaías empieza inmediatamente su actividad. Sus primeras intervenciones no son grandes discursos, sino piezas cortas de estilo variado: oráculos, elegías, maldiciones, cantos populares. A este primer período pertenecen con toda probabilidad los siguientes pasajes:

2, 6-22. Uno de los primeros oráculos de Isaías, quizá el primero de todos. La prosperidad material de la primera mitad del s. VIII había degenerado en autosuficiencia y había favorecido la idolatría. Esta actitud del pueblo ha provocado la ira de Yavé, que va a intervenir.

3, 1-4, 1. Como a buen hijo de Jerusalén, a Isaías le

duele la anarquía por la que atraviesa el gobierno de la ciudad (3, 1-12). Se pecaba contra la justicia social (3, 13-15) y las clases pudientes hacían alarde de formas impúdicas y vana coquetería (3, 16-4, 1).

4, 2-6. El castigo no será total. Se salvará un "resto".

5, 1-7 (= *el canto de la viña*) y 5, 8-24 + 10, 1-4 (+ *maldiciones*). Deben situarse en el mismo contexto de los oráculos anteriores. Ya en 3, 14 había hecho una alusión a la viña, cuyo simbolismo viene expuesto aquí ampliamente.

9, 7-20 + 5, 25-30. Este hermosísimo poema armoniosamente compuesto, corresponde también al reinado de Jotam. La guerra siro-efraimita no ha empezado todavía, pues Damasco se muestra aquí enemigo de Samaría (9, 11).

### C) *Ministerio de Isaías bajo el reinado de Ajaz* (736-721).

Con la subida de Ajaz al trono de Jerusalén cambió el sesgo de los acontecimientos. Rasín, rey de Damasco, y Pecaj, rey de Samaria, organizaron una coalición contra Teglatfalasar III. Ajaz se negó a tomar parte en ella y fue atacado por los dos aliados. Es la llamada guerra siro-efraimita. Ajaz perdió los nervios y llegó hasta sacrificar a su propio hijo al dios Molok (2 Re 16, 3). Contra el parecer de Isaías, pidió ayuda a Asiria, que se la concedió, pero a trueque de perder la independencia.

La mayoría de los oráculos pronunciados por Isaías bajo el reinado de Ajaz corresponden a estos años de la guerra siro-efraimita:

1, 2-31. Según algunos autores (v.gr. Feuillet) este oráculo dataría del comienzo de la guerra.

17, 1-11. Estos dos oráculos, uno contra Damasco y otro contra Israel, tienen su marco perfecto dentro de la guerra; quizá cuando Rasín y Pecaj estaban ya a punto de invadir el territorio de Judá.

7, 1-8, 20. El momento más agudo de la guerra marca también el momento culminante de la carrera profética de Isaías. El profeta pronuncia el oráculo del Emmanuel y defiende ante el rey y el pueblo su política de la fe, a saber: *La salvación de Judá está no en el recurso a las las alianzas extranjeras, sino en la fe en Yavé.*

8, 21-9, 6. Teglatfalasar opera con su ejército en el

norte de Palestina, en la región de Zabulón y Neftalí (2 Re 15, 29). Este es el marco histórico de 8, 21-9, 6.

28, 1-6. Data de una época en que Samaria conserva todavía la independencia, pero se presiente ya su ruina.

D) *Ministerio de Isaías bajo el reinado de Ezequías* (721-693).

Ajaz murió en el 721 (716). Le sucedió su hijo Ezequías, que emprendió una reforma religiosa inspirada plenamente en los principios proféticos.

Bajo el reinado de Ezequías la Asiria de Sargón II dominaba la franja siro-palestinense. Egipto entre tanto intrigaba con los reyezuelos de la región para ganarlos a su causa, haciéndoles concebir esperanzas de que se verían libres del yugo asirio. Fiel a su política de la fe en Yavé y partidario de la neutralidad, Isaías se esforzaba por todos los medios de mantener a Jerusalén alejada de la influencia egipcia. Pero al fin, Ezequías se dejó envolver y declaró la guerra a los filisteos, protegidos de Asiria.

Temiendo las represalias de Senaquerib, el rey de Judá emprendió importantes obras en Jerusalén para reforzar las fortificaciones y defensas de la ciudad santa. De esta fecha data el famoso canal llamado de Ezequías que todavía se conserva totalmente intacto. Los temores de Ezequías eran fundados. Senaquerib organizó una campaña de castigo, en la que invadió Palestina, asedió y conquistó Laquis, luego Libna, y llegó hasta las puertas de Jerusalén. Ezequías corrió a someterse, pero Senaquerib exigía la rendición de la ciudad. En este momento tiene una destacada intervención Isaías, que se convierte en héroe nacional. El es quien mantiene la moral del pueblo y del rey en esta hora crítica. Por causas que se desconocen, Senaquerib se vio obligado a retirar sus ejércitos para regresar a Nínive y de esta manera Jerusalén quedó libre cuando todo estaba humanamente perdido. El pueblo atribuyó el hecho a una intervención del cielo y se reafirmó en la creencia de la inviolabilidad de la ciudad santa (2 Re 18-20; Is 36-39).

De esta tercera época de la actividad de Isaías datan los siguientes oráculos:

14, 28-32. Oráculo contra los filisteos, fechado en el año de la muerte de Ajaz.

14, 24-27 + cc. 15-16 + 21, 11-12 + 21, 13-16. Oráculos contra Asiria, Moab, Edom y tribus árabes, que tendrían su mejor marco en el momento en que Sargón II llevaba a cabo sus campañas contra la Siria septentrional hacia el 715.

17, 12-14; 18, 1-7; 19 (*al menos la primera mitad*); 20, 1-6. Parecen contemporáneos de la colación de Azoto contra Asiria por instigación de Egipto (ca. 713-711).

28-32. Hacia el 705 se forma en Palestina una coalición contra Asiria en la que toma parte Ezequías. En estas fechas encontrarían su mejor marco estos oráculos de los c. 28-32.

33; 10-11; 36-37. Senaquerib cae sobre Palestina y llega al corazón de Judá. Obtiene la capitulación de Ezequías, que entrega al asirio una considerable suma de dinero. Pero Senaquerib exige la rendición de Jerusalén.

## 3. EL LIBRO

A finales del s. XVIII la escuela crítica empezó a sospechar la existencia de varios bloques distintos en la profecía que tradicionalmente se venía atribuyendo a Isaías, los cuales procederían de épocas diversas. J. C. Doederlein es el primero que niega la unicidad de autor en 1775. Le siguió J. G. Eichhorn pocos años más tarde. A partir de este momento le fueron negados al Isaías del s. VIII los c. 40-66 de la profecía que lleva su nombre. A lo largo del s. XIX se hizo clásica la hipótesis de un Segundo Isaías (c. 40-66), que habría sido escrito hacia el final del exilio. A partir de B. Duhm, cuyo comentario al profeta Isaías marca un hito en la historia de la exégesis, se empezó a hablar de un Tercer Isaías (c. 56-66), que habría sido escrito después del destierro.

La Pontificia Comisión Bíblica encontraba todas estas hipótesis faltas de argumentos sólidos en 1908, pero el peso de los argumentos ha ido creciendo desde entonces para acá y hoy está admitida prácticamente por todos la existencia de tres Isaías, por lo menos, como hipótesis de trabajo. La misma Pontificia Comisión Bíblica se manifestó favorable a todas estas aportaciones de la crítica literaria a través de sendos artículos publicados por su secretario y subsecretario, los PP. A. Miller y A. Kleinhans en 1955.

Al mismo tiempo que distingue la existencia de tres Isaías distintos, la crítica literaria ha tomado conciencia

asimismo de la presencia de ciertos temas constantes a lo largo de los 66 capítulos del libro. Los temas, por ejemplo, de la *fe,* del *resto,* de los *pobres,* de la *trascendencia divina,* y la expresión "el Santo de Israel", son constantes a lo largo de los tres Isaías.

Al Isaías del s. VIII se le atribuyen de una manera global los c. 1-39. Pero aun estos 39 capítulos no forman, ni mucho menos, una profecía seguida y compacta, sino que son una colección de oráculos, o más bien una recopilación de colecciones parciales, las cuales tampoco se remontan siempre al Isaías histórico.

He aquí las distintas colecciones que integran los c. 1-39 de Isaías:

1) Colección de oráculos sobre Judá y Jerusalén: c. 1-12.
2) Colección de oráculos sobre las naciones: c. 13-23.
3) Colección de oráculos escatológicos o "Gran Apocalipsis": c. 24-27.
4) Colección de oráculos de conminación contra Israel y Judá: c. 28-33.
5) Colección de oráculos escatológicos o "Pequeña Apocalipsis": c. 34-35.
6) Apéndice histórico: c. 36-39.

### 1) *Oráculos sobre Judá y Jerusalén*: c. 1-12.

Esta primera colección, integrada por varias unidades parciales recoge fundamentalmente, según vimos más arriba, las primeras predicaciones del profeta. La sección más importante es el llamado *libro del Emmanuel* (6, 1-9, 6). Se abre con el relato vocacional (c. 6) y se cierra con un oráculo mesiánico (9, 1-6). En medio se hallan yuxtapuestas varias unidades pertenecientes a distintos géneros.

### 2) *Oráculos contra las naciones*: c. 13-23.

Esta colección recibió su forma definitiva, probablemente, después del destierro. Así lo dan a entender algunos retoques que parecen postexílicos. Los oráculos contra Jerusalén y Sobna (c. 22) y contra Tiro (c. 23) son, seguramente, adiciones posteriores. Extraña encontrar aquí

entre los **oráculos contra las naciones uno contra Jerusalén.**

3) *Gran Apocalipsis*: c. 24-27.

Entre una serie de poemas que anuncian el juicio de Yavé sobre toda la tierra, se intercalan algunos de carácter lírico. Con gran lujo de detalles los poemas del juicio describen los cataclismos del día de Yavé. Finalmente, después de una catástrofe de alcance cósmico, Yavé ofrecerá a los justos el festín mesiánico. Esta será la victoria definitiva sobre el mal, conseguida por los justos reunidos en Jerusalén, prontos a acoger a los paganos arrepentidos. Los intermedios líricos cantan la providencia especial de Yavé para con su pueblo y la victoria de éste sobre sus opresores.

Estos capítulos no pertenecen a Isaías. Son, probablemente, postexílicos.

4) *Oráculos de conminación contra Israel y Judá*: c. 28-33.

Esta colección recoge oráculos muy similares a los de los c. 1-12, pero más tardíos. En su conjunto datan de los años que precedieron al asedio de Jerusalén por parte de Senaquerib. Es de notar la repetición por seis veces de la interjección "¡Ay !" (= "joi"): 28, 1; 29, 1; 29, 15; 30, 1; 31, 1; 33, 1.

5) *Pequeña Apocalipsis*: c. 34-35.

El c. 34 constituye una vigorosa diatriba contra Edom, que se había aprovechado del vacío dejado por los judaítas desterrados en Babilonia, para instalarse en su territorio. El c. 35 describe la destrucción de Edom y la liberación de Israel, que es presentada como un nuevo Exodo, lo mismo que en el Segundo Isaías. Por este motivo y por la afinidad de estilo con los c. 40-55, esta Pequeña Apocalipsis debe ser colocada con el Segundo Isaías.

6) *Apéndice histórico*: c. 36-39.

De estos cuatro capítulos, dos se refieren a la invasión de Senaquerib (c. 36-37) y los otros dos recogen episodios

de la vida de Ezequías, en los que interviene Isaías: la enfermedad (c. 38) y la embajada babilónica (c. 39). En todos estos acontecimientos Isaías jugó papel importante; esta fue, sin duda, la razón de insertar aquí estos capítulos, que los encontramos repetidos en 2 Re 18-20.

## 4. TEOLOGIA DE ISAIAS

### a) *Trascendencia divina.*

Aunque está fuertemente anclado en la tradición, sin embargo, en la vida y en la teología de Isaías, como ocurrirá un día con Pablo de Tarso, tiene una importancia decisiva la visión o experiencia vocacional. En el encuentro con Dios uno de los atributos divinos que más fuertemente quedó grabado en la conciencia de Isaías fue el de la trascendencia. Esta idea de la trascendencia divina se halla contenida en el término "Santo", con que Isaías suele designar a Dios. Sea cual fuere su etimología, lo cierto es que "santo" significa lo separado, lo trascendente. El Dios de Isaías es el tres veces Santo. Cierto, el califativo santo implica también la santidad moral.

El nombre preferido por Isaías para designar a Dios es el de el "Santo de Israel". Es decir, el Dios trascendente e inaccesible es también el Dios inmanente, que habita en medio de su pueblo, preside y actúa en su historia. La expresión el "Santo de Israel" fue acuñada posiblemente por Isaías, y quedó tan grabada en la memoria de sus discípulos que pervive a lo largo del Segundo y Tercer Isaías.

### b) *Pecado de Israel.*

Ante la trascendencia divina, Isaías tuvo conciencia vivísima de su pecado y del pecado del pueblo. Nadie como Isaías ha puesto al descubierto el pecado en su esencia más íntima. Para Isaías el pecado es:

- Rebelión contra Dios: 1, 2. 4.
- Desprecio de Dios: 3, 8-9; 5, 4-5. 24; 8, 6; 28, 12; 29, 15-16; 30, 9-13. 15.
- Burla de Yavé: 5, 18-19.

Isaías describe a Israel como un pueblo "rebelde". Le acusa de soberbia, de abandonar a Yavé, de incredulidad y desobediencia. Es sabio a sus ojos e insolente frente a Dios.

*Juicio contra el pecado.*

El juicio de Isaías sobre el pecado de Israel es duro. Lo compara a Sodoma y Gomorra (1, 10; 3, 9). Siendo el pecado de Israel rebelión contra Dios, el juicio o castigo va a consistir en la humillación del orgullo humano (2, 6 ss.; 3, 8-9. 16 ss.; 5, 15-16; 23, 9; etc.). El mundo presente rebelde y orgulloso debe desaparecer para dar paso a otro totalmente transformado. Todo orgullo y toda altivez serán abatidos ante la gloria de Yavé.

c) *La fe.*

La vida y la obra de Isaías tiene su punto de arranque en la visión inaugural del templo de Jerusalén. Isaías es el hombre que ha visto a Yavé, lo mismo que Pablo es el hombre que ha visto a Cristo resucitado. Pero no todos habían tenido aquella experiencia sobrenatural. ¿Con qué la podrán suplir? Isaías lo resume en una sola palabra: *fe* (= 'emin; de esta raíz viene la palabra latina "amén"). Fe, que implica una confianza total en Yavé y que debe traducirse en la práctica en el cumplimiento de su divina voluntad. "Sin fe no hay subsistencia." Esta es la tesis que informa toda la predicación y la actuación de Isaías (7, 9; 28, 16).

La salvación de Judá no está en los carros ni en los caballos, sino en la fe en Dios, que eligió a Israel como pueblo peculiar suyo y se comprometió con él mediante la alianza. Abandonar la fe y la alianza para seguir una política humana de alianzas con Asiria o Egipto, equivale a la degradación de Israel como pueblo elegido. Por ese camino, Israel se convierte en un pueblo más del Medio Oriente; Jerusalén se convierte en una ciudad cualquiera; y el ungido de Yavé se rebaja al nivel de un reyezuelo de tantos. En una palabra, por ese camino, Israel se niega a sí mismo.

Isaías no exige una fe gratuita ni un mero sentimiento ciego del corazón, sino una confianza basada en señales

claras. En distintas ocasiones, especialmente en los momentos críticos, Isaías apela a señales concretas:

— Durante la guerra siro-efraimita: 7, 11. 14; 8, 1-4. 18.
— Durante la invasión de Senaquerib: 37, 30.
— Durante la enfermedad de Ezequías: 38, 7. 22.

d) *Esperanzas de salvación.*

Yavé tiene sobre Israel y sobre el mundo en general un plan, que en última instancia es un plan de salvación (5, 12; 10, 12; 14, 24). Las esperanzas de salvación polarizan en la profecía de Isaías en torno a tres temas principales: el *mesianismo*, *el sionismo* y el "*resto*". Llama la atención la ausencia de temas tan clásicos, como son los de la elección, la alianza y el Exodo, presentes, por otra parte, en los profetas Amós y Oseas, contemporáneos de Isaías. Ya dijimos más arriba que esta predilección por unos u otros temas se explica, en parte, por razones de simpatía y afecto personal. Los profetas del norte (Oseas, por ejemplo), sienten predilección por las tradiciones antiguas. Los del sur, en cambio (Isaías, por ejemplo), llevan en el corazón todo lo que se refiere a la ciudad santa y a la dinastía davídica.

*Mesianismo.*

Entre todos los profetas, Isaías es el más representativo del llamado mesianismo real; es decir, del mesianismo que anuncia y describe al futuro salvador con rasgos tomados de la figura del rey. Recuérdese que existen en el A. T. otros dos tipos de mesianismos más: el profético o Siervo de Yavé, que lo describe con rasgos tomados de la figura del profeta; y el trascendente o apocalíptico, o sea, el Hijo del Hombre, que viene sobre las nubes del cielo (Dan 7).

Los tres pasajes de Isaías referentes al Mesías son: 7, 10-25; 9, 1-6 y 11, 1-9. El lector puede ver un estudio de estos personajes en el "Manual Bíblico", II, pp. 409-417; aquí me voy a limitar a enjuiciar de modo general el carácter mesiánico de estos pasajes. Según mi opinión, en sentido literal e histórico, estos textos se refieren al rey

histórico de Israel. Ahora bien, a partir de la profecía de Natán (2 Sam 7), los reyes de la dinastía davídica anunciaban y presagiaban la venida de un futuro rey ideal. Diríamos que los reyes davídicos tenían una doble personalidad, una como reyes históricos, y otra como "tipos" del futuro rey ideal. Diríamos también que estos textos de Isaías tienen un doble sentido: un sentido histórico, referente a los reyes en su dimensión histórica, y otro típico o pleno, referente al rey ideal. Mientras duró la monarquía, o sea, hasta el destierro, prevaleció el sentido histórico. Una vez que desapareció la monarquía, el sentido histórico fue perdiendo importancia y pasó a primer plano el sentido típico o pleno hasta convertirse en el objeto primordial. De ahí que el N. T. ha podido aplicar estos textos con todo derecho al Mesías (Mt 1, 23; 4, 13-16; Lc 2, 14).

*Sionismo.*

Propiamente hablando el nombre de Sión correspondía a la acrópolis o fortaleza de Jerusalén, pero en la práctica los nombres de Sión y Jerusalén son equivalentes. Al hablar de Sionismo, nos referimos, por tanto, al tema de la ciudad santa en el pensamiento de Isaías.

Jerusalén era a un tiempo la ciudad de David y la ciudad de Yavé. Es decir, en Jerusalén cabe distinguir dos aspectos: el político y el religioso. Desde ambos puntos de vista, la importancia de Jerusalén en la teología de Isaías es grande. Jerusalén es para Isaías la ciudad donde Yavé tiene su trono (6, 1); Yavé reside en Sión (8, 18); Yavé ha fundado a Sión (14, 32).

Todos estos factores son la garantía de que después de la prueba, Sión será destruida como metrópoli del nuevo Israel: "He aquí que yo pongo por fundamento en Sión una piedra elegida, angular, preciosa y fundamental" (28, 16; cf. 1, 26-27; 2, 2-5; 4, 2-6; 11, 7-9).

*Resto.*

Las promesas hechas por Dios a Israel son presentadas, unas veces, en forma absoluta, y, otras veces, aparecen condicionadas a la fidelidad del pueblo a las cláusulas de la alianza. La experiencia enseñaba que el pueblo clau-

dicaba una y otra vez haciéndose acreedor a las amenazas y castigos de Dios. O sea, por una parte, estaban las promesas divinas, que habían de cumplirse, y, por otra, la infidelidad constante del pueblo que le hacía indigno de tales promesas.

Los profetas encuentran la solución del dilema en la idea del "resto". Como toda palabra de Dios, las promesas son eficaces y se cumplirán fielmente, pero este cumplimiento no se llevará a cabo a través del pueblo en su totalidad, sino a través de un Israel cualificado, que recibe el nombre de "resto".

La idea del resto está ya presente en el relato vocacional, donde se habla que Israel será destruido y diezmado, a la manera como se podan los árboles, y quedará reducido a tocón, pero un tocón con capacidad de retoñar (6, 11-13). Ha sido posiblemente Isaías quien ha introducido en la historia de la revelación el tema del resto. En todo caso, tiene tanta importancia para él que uno de sus hijos lleva el nombre de "Sear Yasub" (= un resto se convertirá: 7, 3). El resto que haya sobrevivido a los castigos de Yavé (1, 9) se reintegrará a la patria (10, 21) y se apoyará solamente en Yavé (10, 20). Yavé será su corona: "Aquel día será Yavé Sebaot corona de gala, diadema de adorno para el resto de su pueblo" (28, 5). Véanse también 4, 2-6; 7, 22; 37, 31.

# SOFONIAS

## 1. MARCO HISTORICO

### a) *Marco internacional.*

Los cuatro profetas que empezamos a estudiar ahora (Sofonías, Nahum, Habacuc y Jeremías) se sitúan en el período de transición entre el Imperio asirio y el neobabilónico.

La hegemonía que Asiria había alcanzado sobre todo el Fértil Creciente durante la segunda mitad del s. VIII, la mantuvo y la amplió a lo largo de la primera mitad del s. VII. Pero a partir de los últimos años de Asurbanipal (668-627) hacen acto de presencia en todas las fronteras del imperio pueblos enemigos y Asiria camina hacia su ruina. Por occidente se hacían fuertes los *escitas* y *cimerianos*, pueblos bárbaros de origen europeo. Por oriente amenazaban los *medos* y los *caldeos*. Estos últimos fundarían el imperio neobabilónico, que habría de sustituir al asirio en el dominio de todo el Medio Oriente. En *Egipto*, el faraón Psameticos I (664-610) aprovecha la decadencia asiria para sacudirse su dominio y recobrar la independencia. En *Judá* mismo el pío rey Josías se siente fuerte y ensancha las fronteras de su reducido reino.

En el año 612 cae Nínive en manos de Nabopolasar, rey de los caldeos, y de su aliado Ciáxeres, rey de los medos. El rey asirio, Asurubalit se refugia en la región de Jarrán, donde viene en su auxilio el faraón egipcio Necao, pero el avance medo-caldeo era incontenible. En el año 605 sube al trono caldeo Nabucodonosor, que fundará sobre las ruinas del asirio el coloso imperio neobabilónico. En sus sucesivas campañas hacia occidente, Nabucodonosor llega en varias ocasiones hasta Judá. En el año 598 conquista Jerusalén y deporta parte de sus habitantes. En el 587 tiene lugar la destrucción total del reino de Judá y de Jerusalén y la deportación masiva de la población.

b) *Marco nacional.*

Dentro de Judá, el título del libro (1, 1) coloca la actividad profética de Sofonías en el reinado de Josías (640-609). Dentro del reinado de Josías debemos inclinarnos por los primeros años, durante los cuales gobierna en Jerusalén un consejo de regencia, por ser el rey menor de edad. Así parecen demostrarlo algunos pasajes que condenan a los ministros y no al rey (1 8-9; 3, 3). Las acusaciones de Sofonías contra la influencias asiria (1, 8; 2, 13-15), contra el baalismo y los cultos paganos (1, 4-5) se explican mejor antes de empezar a reinar personalmente Josías, el cual llevó a cabo una reforma religiosa importante.

Se puede fechar la actividad de Sofonías con bastante probabilidad hacia el año 630, o sea, poco antes de empezar Jeremías (627). Sobre la vida de Sofonías no tenemos más datos que los recogidos por la inscripción del libro (1, 1). Sus oráculos están todos ellos centrados en Jerusalén. Aquí tenía probablemente su resistencia y aquí habría nacido. En realidad, después de la terrible invasión de Senaquerib del año 701, el reino de Judá había quedado reducido casi a los límites de la ciudad santa.

## 2. EL LIBRO

La profecía de Sofonías se divide claramente en cuatro partes:

1.ª *Juicio contra Judá y Jerusalén*: 1, 2-2, 3.

Sofonías veía realizarse este juicio de Yavé sobre Judá a través de la invasión de las hordas escitas, que avanzaron sobre Siria-Palestina y llegaron hasta Egipto. Su paso de bárbaros se hizo sentir:

- Sobre hombres y animales: 1, 2-3.
- Sobre Jerusalén, entregada a los cultos extranjeros: 1, 4-6.
- Sobre las clases dirigentes y los comerciantes: 1, 8-13.

A continuación habla del "día de Yavé" (1, 14-18). ¿Vendría también sobre Judá el día de Yavé? Ante

esta pregunta Sofonías se echa a temblar, pues sabía que para el Dios de los cielos no hay acepción de personas. Si Judá quiere escapar de ese "día" debe dar un cambio radical: de ahí el llamamiento dramático y tierno a la vez que el profeta hace a su pueblo: 2, 1-3.

2.ª *Juicio contra las naciones*: 2, 4-15.

Con gran riqueza de detalles, sobre todo, de carácter geográfico, describe Sofonías el juicio que caerá asimismo sobre aquellos pueblos con los cuales Judá está en estrecha relación. Vienen, en primer lugar, las cuatro ciudades filisteas más florecientes: Gaza, Ascalón, Azoto y Acarón (2, 4-7). Siguen luego los oráculos contra Moab y Ammón (2, 8-11), que son adiciones posteriores. Finalmente, los oráculos contra Egipto y Asiria (2, 12-15). Sofonías contempla como ya inminente la caída de Nínive.

1.ª *Jerusalén rehusa la conversión*: 3, 1-8.

Jerusalén se ha mostrado sorda a la predicación del profeta. Sus clases dirigentes siguen sus caminos extraviados y licenciosos. Yavé, justo y santo, se verá obligado a juzgar a Jerusalén y a toda la tierra.

4.ª *Se salvará un resto*: 3, 9-20.

La destrucción no será total. En Judá queda una parte sana: gentes sencillas y humildes, que constituyen el germen del nuevo Judá.

La profecía de Sofonías tal como se encuentra actualmente ha sido redactada con toda probabilidad después del destierro. Así lo demuestran las adiciones y retoques postexílicos que se advierten en ella.

## 3. LA DOCTRINA

### a) *Día de Yavé.*

El tema central de la predicación de Sofonías es el "día de Yavé". Toda su profecía se centra en el anuncio

de ese día. En este punto, Sofonías se inspira en Amós (5, 18) e Isaías (2, 7-22). El célebre himno medieval del "Dies irae, dies illa" ha inmortalizado la expresión (Sof 1, 15) y el tema de la profecía de Sofonías.

b) *Sentido profundo del pecado.*

Sofonías no se contenta con denunciar los pecados en su materialidad externa, sino que va a la raíz y la encuentra en el orgullo (1, 16; 2, 10. 15; 3, 11), la rebelión (3, 1), la mentira (3, 13), la falta de fe (1, 12; 3, 2); la falta de amor (3,2). Estas intuiciones profundas se dan la mano con Isaías y anuncian ya a Jeremías. Sofonías anuncia ya la religión interior del profeta de Anatot.

c) *El resto y la pobreza espiritual.*

Sofonías, lo mismo que Isaías, anuncia la salvación de un resto, que representa al auténtico Israel y a través del cual se cumplirán las promesas (2, 7. 9; 3, 13).

Este resto es calificado de pueblo leal, justo, humilde y pobre (2, 3; 3, 11-12). Es decir, con Sofonías empieza a tener el término "pobre" un sentido espiritual. Los pobres no son ya los faltos de recursos materiales, sino los humildes, los que no ponen la confianza en sí mismos, sino en Dios, los clientes de Dios. Esta es la aportación más original y valiosa del profeta. Sofonías ha puesto los cimientos de la pobreza espiritual, uno de los temás bíblicos más fecundos, que culminará en el Sermón del Monte con el "Bienaventurados los pobres".

Estos pasajes de Sofonías sobre el resto y la pobreza espiritual están cargados de sentido mesiánico y tensión escatológica. El anuncio del misterio de la Encarnación se inspira en ellos, como puede comprobarse por la sinopsis que reproducimos a continuación.

| Sof 3 | Lc 1 |
|---|---|
| 15 Lanza gritos de gozo, Sión. clama con júbilo, Israel, *Alégrate...*, hija de Jerusalén. | 28 *Alégrate,* llena de gracia, |

| Sof 3 | Lc 1 |
|---|---|
| 16 *Yavé, rey* de Israel, en medio *de ti.* | *El Señor es contigo.* |
| *No temas,* Sión... | 30 *No temas, María...* |
| | 31 Concebirás *en tu seno...* |
| 17 Yavé, tu Dios, *en tu seno* un poderoso *Salvador* | Y le pondrás por nombre Yavé *Salvador* (= Jesús)... |
| | 33 Reinará (cf. 3, 16). |

El paralelismo entre ambos textos es perfecto. María es en el N. T, la hija de Sión, y Jesús es Yavé, rey y Salvador. La nueva presencia de Yavé, rey y Salvador, en medio de la hija de Sión es decir, en medio de Israel, se cumple en el misterio de la Encarnación, en el que Dios viene a morar en el seno de María, personificación de Israel.

# NAHUM

## 1. EL LIBRO

La breve profecía de Nahum presenta la siguiente estructura:

a) *Un poema alfabético* (1, 2-10), que describe una teofanía de Yavé, pronto para castigar a los enemigos y salvar a sus clientes.

b) *Promesas y amenazas* (1, 11-15). Se trata de una colección de oráculos sueltos, que anuncian alternativamente la salvación para Judá y el castigo para Nínive.

c) *Destrucción de Nínive* (c. 2-3). La ruina de Nínive constituye el tema central del libro. Es una descripción llena de belleza y vigorosa, no exenta de cierto espíritu de revancha y desquite.

Los exégetas descubren a través de estas tres partes un hilo conductor que da a todo el conjunto unidad y cohesión. El poema inicial sería una especie de obertura, en la que se explica el sentido de la ruina de Nínive: es un *juicio de Dios*. Los oráculos de la segunda parte descubren la intención divina, que es *castigar al impío, salvar a Israel*, La tercera y última parte desarrolla el tema central: la ruina de Nínive.

## 2. GENERO LITERARIO

El género literario de Nahum depende de la interpretación que se dé al libro.

a) Para unos, Nahum debe interpretarse en sentido estrictamente profético. Es decir, se trataría de una colección de predicaciones en torno a la ruina de Nínive. Sería, por tanto, anterior a la destrucción de la ciudad que tuvo lugar el año 612.

Esta es la sentencia tradicional, que sigue siendo suscrita por muchos autores.

b) Para otros, Nahum es un texto litúrgico, compuesto para celebrar en el culto la ruina de Nínive. P. Humbert ha sido quien ha defendido esta tesis con más argumentos. Entre otros, aduce los siguientes:

— El estilo litúrgico del libro.
— La repetición del mismo tema bajo formas y personajes distintos: himno inicial más diálogo, más visiones, más lamentación final.

## 3. MENSAJE

El libro de Nahum está centrado en su totalidad en un solo hecho: la ruina de Nínive. Es un grito de triunfo: el tirano ha desaparecido. Nahum ha sido criticado por tener una visión tan parcial y apasionada de los hechos. Algunos han querido negarle incluso el título de profeta.

Pero en el fondo de Nahum late una idea religioso-moral. La descripción de la ruina de Nínive es al mismo tiempo un canto a la fidelidad de Yavé para con su pueblo. La destrucción de Nínive significa el cumplimiento de la justicia divina, que castiga las violencias, opresiones y desafueros cometidos por el imperio asirio. Es el triunfo del bien sobre el mal.

# HABACUC

## 1. EL LIBRO

La profecía de Habacuc está **compuesta de tres unidades**, claramente diferenciadas, **tanto por el contenido**, como por el género literario:

1.ª *Diálogo entre el profeta y Dios*: 1, 2-2,4.

*Primera queja de Habacuc* (1, 2-4). En forma de lamentación, Habacuc se queja del estado de injusticia y desorden que reina en Judá.

*Primera respuesta de Dios* (1, 5-11). Yavé va a suscitar a los caldeos, que serán el instrumento de su justicia para castigar a Judá.

*Segunda queja de Habacuc* (1, 12-17). ¿Cómo puede Yavé, que es un Dios santo, emplear como instrumento de su justicia a un pueblo injusto? ¿Cómo puede Dios emplear a los caldeos, pueblo injusto y sin entrañas, para castigar a Judá que es más justo que ellos?

*Segunda respuesta de Dios* (2, 1-4). Yavé anuncia el exterminio del tirano y la salvación de la nación justa a causa de la fe.

2.ª *Cinco maldiciones contra el opresor*: 2, 5-20.

- La primera (vv. 6-8) puede referirse a Nabucodonosor, que imponía pesados tributos a los países conquistados.
- La segunda (vv. 9-11) puede referirse también a Babilonia, que quería acrecentar sus riquezas para ser la más poderosa.
- La tercera (vv. 12-13) se refiere a la crueldad de Na-

bucodonosor que sacrificaba a los cautivos para levantar ciudades y monumentos.

- La cuarta (vv. 15-16) profetiza para el imperio caldeo la misma suerte que él impone a los demás.
- La quinta (vv. 19-20) alude a los falsos cultos de Babilonia.

3.ª *Salmo final*: c. 3.

Este salmo final canta la intervención escatológica de Dios, que cumplirá su profecía sobre el pueblo opresor. Este salmo se inspira en Jue 5; Dt 33; y en algunos otros salmos del Salterio (v.gr.: 68 y 77).

Se ha discutido mucho de la autenticidad de este salmo. El hecho de que falte en el Comentario de Habacuc encontrado en la primera cueva de Qumran, podría dar la razón a quienes creen que no formaba parte del Habacuc original.

## 2. INTERPRETACIONES

Lo mismo que en el caso Nahum, también aquí son posibles las dos interpretaciones, la *histórica* y la *cultual*. Una y otra son presentadas, además, por los autores bajo modalidades distintas. Dentro de la interpretación histórica, unos se inclinan por el período asirio; otros, por el babilónico. Esta es la tesis admitida por nosotros y desde ese punto de vista hemos analizado el contenido del libro. Los que defienden la interpretación cultual, consideran el libro, o bien como un texto cultual compuesto para acompañar una acción litúrgica destinada a lamentar la opresión babilónica, o bien como una mera imitación de los textos litúrgicos.

## 3. DOCTRINA

También Habacuc hace su aportación al edificio doctrinal profético. Tiene la audacia de pedir cuentas a Dios sobre el gobierno del mundo, del mismo modo que lo hace Job a propósito del destino del hombre. Cierto, Judá ha pecado, pero, ¿por qué Yavé, que es un Dios santo, que

tiene los ojos limpios para ver el mal (1, 12-13), elige al pueblo caldeo para ejecutar la sentencia? ¿Por qué castiga al malo por medio de otro que es peor que él?

Nos encontramos ante el eterno problema del mal, que se plantea tanto en el plano individual (Job) como en el plano mundial (Habacuc). En uno y otro caso es valedera la respuesta que Habacuc escucha de labios de Yavé: Dios prepara por caminos paradógicos el triunfo final del bien sobre el mal; el triunfo del derecho y la justicia sobre la tiranía y la impiedad. Mientras llega ese triunfo final, *el justo vivirá de su fidelidad* (2, 4). Esta sentencia es la perla escondida como tesoro valioso en el pequeño libro de Habacuc. San Pablo la tomará como punto de partida para su doctrina de la justificación por la fe: Rom 1, 17; Gal 3, 11.

# JEREMIAS

## 1. INFANCIA Y VOCACION

Jeremías nace hacia el año 650 en *Anatot*, pequeña aldea situada a unos cuatro kilómetros al norte de Jerusalén, perteneciente a la tribu de Benjamín. La aldea, con su vida y sus costumbres se trasluce constantemente en la predicación de Jeremías. Las fiestas con sus danzas al son de los tambores; las ceremonias de las bodas; el jardín bien regado; la floración temprana del almendro; la presencia de los animales domésticos; el instinto de las aves que conocen los tiempos de sus migraciones; la camella en celos; la abundancia del trigo, del vino y del aceite. El paisaje adusto y severo del desierto de, Judá que a diario se ofrecía a su vista, dado que Anatot está situada justamente en el límite entre la tierra cultivable y el desierto, aflora también en su predicación. Así, por ejemplo, cuando quiere describir gráficamente el "día de Yavé" no lo hace en términos apocalípticos, como los demás profetas, sino que se sirve de imágenes tomadas de la vida diaria de su aldea de Anatot: "Haré desaparecer de ellos voz de gozo y voz de alegría, la voz del novio y la voz de la novia, el ruido de la muela y la luz de la candela" (25, 10).

Merece ser destacada la *ascendencia benjaminita* de Jeremías. La tribu de Benjamín, metida casi dentro de Judá (Jerusalén pertenecía de suyo a Benjamín), fue, sin embargo, muy adicta a las tribus del norte. De hecho, Jeremías se alínea con las tradiciones y los escritores del norte. Presenta afinidades teológicas y literarias con *Oseas*, hasta el punto que a Oseas se le ha llamado el "Jeremías del norte". Jeremías se ha dejado influenciar por Oseas con tanta mayor facilidad por cuanto ambos compartían un temperamento similar. Ambos amaban profundamente a su pueblo y ambos se veían, sin embargo, obligados a proferir contra él juicios terri-

bles. Ambos se sirven en su predicación de la historia como maestra de la vida y fuente de enseñanza. Ambos viven circunstancias familiares difíciles, que les obligan a profundizar en la teología y en la historia de la revelación. Son, posiblemente, los dos profetas que han vivido con más intensidad la religión interior. La afinidad entre ambos profetas afecta en muchos casos a la misma forma literaria.

En la inscripción del libro (1, 1) se dice que Jeremías era hijo de Jilquías, de los *sacerdotes* de Anatot. Se trata, seguramente, de la familia sacerdotal descendiente de Abiatar, alejado de la Corte de Jerusalén y exiliado a sus tierras de Anatot, por haber defendido la candidatura de Adonías contra Salomón (1 Re 2, 26-27). Es posible que esta familia tuviera su santuario en Anatot.

*Vocación.*

Según la describe él mismo al comienzo de su profecía (1, 4-10), en la vocación de Jeremías se distinguen cuatro momentos:

- Antes que te formara en las entrañas *te conocí*, es decir, preexistencia en el pensamiento divino. "Conocer" en sentido bíblico no sólo se refiere al conocimiento intelectual, sino que implica también el amor afectivo y efectivo de la voluntad.

- Antes que salieses del seno materno *te consagré*. Debe entenderse, no en sentido ontológico mediante la gracia santificante, sino según el valor etimológico de la palabra "consagrar" (= "sacrum facere"), que significa separar a alguien o algo del uso profano para darle una misión sagrada. Se trata, por tanto, de la elección de Jeremías para el ministerio profético.

- Para profeta de pueblos *te destiné*. Se refiere a la institución actual de Jeremías como profeta. Dado que la historia del pueblo elegido estaba tan entremezclada con la de los pueblos vecinos, los profetas se ven obligados a dirigirse a todos, a Israel y a los demás pueblos del Medio Oriente.

- Alargó Yavé su mano y *tocó mi boca*. Se trata de la investidura profética. El llamamiento al profetismo

suele ir acompañado de algún gesto externo, que materializa la vocación interior. Isaías sintió un carbón encendido que purificaba sus labios (Is 6, 6-7). Ezequiel, que iba a ejercer el ministerio durante un período de gran actividad literaria, tuvo la sensación de comerse un rollo escrito (Ez 3, 1-3).

En el v. 10 se alude a la eficacia de la palabra profética, que en el caso de Jeremías se orienta en una doble dirección: palabra de destrucción (extirpar y destruir, perder y derrocar), y palabra de creación (reconstruir y plantar). Realmente, la misión de Jeremías fue doble: profetizar la destrucción del reino de Juda con sus instituciones, y anunciar la restauración del nuevo Israel y de la nueva alianza.

Jeremías confiesa que no sólo ha sido llamado ahora para el ministerio profético, sino que ha sido predestinado desde el seno materno, más aún, desde toda la eternidad. Quiere decir que todo lo que es en su ser, en sus circunstancias personales, familiares, ambientales ha estado dirigido por Dios para prepararle a la misión profética. No es solamente, boca o portavoz de Dios, sino vaso elegido, modelado por Dios en todos los perfiles de su ser, para transmitir a los hombres la revelación divina.

Mientras a Isaías se le aparece Yavé sentado en su trono (Is 6) y a Ezequiel se le presenta en una grandiosa visión llena de solemnidad (Ez 1-2), a Jeremías le habla Yavé de una manera sencilla, probablemente en su soledad de Anatot. A través del relato vocacional descubrimos el temperamento profundamente religioso de Jeremías. Jeremías no se asusta ni se turba ante la presencia de Yavé. Diríase que Dios le era familiar y que la vocación venía a poner el sello de autenticidad a todo un pasado de intimidad entre Dios y él. Se descubre asimismo su natural medroso y tímido. Frente a la audacia de un Isaías, que se ofrece voluntarioso al ministerio ("Heme aquí, envíame"), contrasta la timidez de Jeremías, que se echa atrás ("¡Ah, Señor Yavé! Mira que no sé expresarme, que soy un joven").

*Dos visiones adicionales* (1, 11-16).

Después del relato vocacional siguen dos visiones, que debieron tener lugar el mismo día de la vocación o poco

después, puesto que guardan estrecha relación con ella y la completan. Posiblemente, en su punto de arranque fueron visiones materiales. Desde su hogar de Anatot, Jeremías estaba viendo, probablemente, a través de la ventana la vara de almendro, y delante de sí debía tener asimismo la olla puesta al fuego.

En cuanto a la visión del almendro conviene subrayar que toda su fuerza radica en un juego de palabras, difícil de traducir al castellano. En hebreo, al almendro se le llama "vigilante", debido a que es el primero en anunciar la llegada de la primavera con sus flores. Traducido por tanto, literalmente, el v. 11 tendríamos: "¿Qué estás viendo, Jeremías? Estoy viendo al vigilante. Y me dijo Yavé: Has visto bien, pues yo *vigilo* sobre mis palabras para cumplirlas" (vv. 11-12).

La visión de la olla hirviente que viene del septentrión debe ser interpretada a la luz del c. 4, que describe una terrible invasión que viene del norte. He aquí el contenido y el curso de la invasión según el c. 4:

| | | |
|---|---|---|
| vv. | 5- 8 | El centinela da el grito de alarma. |
| | 13-14 | La tormenta se concentra. |
| | 15-17 | Se avecina el enemigo. |
| | 19-21 | Angustia del profeta. |
| | 23-26 | Visión caótica. |
| | 26 | Pánico ante la invasión. |
| | 30-31 | Sión en agonía. |

Ya vimos más arriba que la actividad de Jeremías, lo mismo que la de sus contemporáneos, Sofonías, Nahum y Habacuc, coincide con la decadencia de Asiria y la presencia de una serie de pueblos que amenazaban al debilitado imperio asirio por todas partes. ¿A cuál de esos pueblos se refiere Jeremías? Se refiere probablemente, a los *escitas*.

## 2. ACTIVIDAD PROFETICA DURANTE EL REINADO DE JOSIAS (626-609)

### A) *Comienzos del ministerio profético* (626-622).

La situación religiosa de Judá cuando comienza a actuar Jeremías puede ser calificada con todo rigor de crítica. Las tendencias inveteradas del pueblo, la acción funesta del trío prevaricador (Ajaz-Manasés-Amón) y la in-

fluencia asiria habían sido las concausas de la decadencia y degradación del yavismo. Yavé era considerado como un Dios nacional, al que se recurría en momento de peligro (2, 27-28; 3, 4-10), pero se recurría igualmente a los baales y astartes, a los que se ofrecían incluso sacrificios humanos. Ya dijimos al hablar de Oseas que de hecho existían dos religiones: una, para la vida diaria, que estaba totalmente cananeizada, y otra, la yavista, para las grandes fiestas de exaltación nacional.

En sus primeras predicaciones, recogidas en los c. 2-6, Jeremías:

- Denuncia la apostasía religiosa: c. 2.
- Hace un llamamiento a la penitencia: c. 3.
- Anuncia el castigo: c. 4.
- Denuncia la apostasía moral y social: c. 5-6.

Dentro de su gran variedad, el c. 2 está dominado por un tema fundamental: Jeremías acusa al pueblo de flagrante e inexcusable apostasía. Integran el capítulo las siguientes unidades:

— Vv. 1-3 y 14-19 forman un solo poema, que evoca, por una parte, la fidelidad de Israel hacia Yavé durante los días del desierto (1-3), y, por otra, su estado de esclavitud actual bajo potencias extranjeras (14-16), por haber abandonado a Yavé (17-19).

— Vv. 4-13 cantan el favor de Dios (4-10) y constatan la apostasía del pueblo (11-13).

— Vv. 28-28 presentan la apostasía del pueblo bajo diferentes figuras (el buey que se sacude el yugo, la viña degenerada, la mancha que no se quita, la ligereza de la camella en celos) y predice la desilusión consiguiente.

— Vv. 29-37 declaran en tono violento que el pueblo es inexcusable ante la ira de Yavé.

*Resumiendo,* Jeremías acusa al pueblo de:

- *Degeneración.* El punto de partida de Jeremías, en dependencia con Oseas, es la alianza, en virtud de la cual Yavé es el Esposo y el Señor de Israel. Consiguientemente, la religión auténtica consistirá en el conocimiento y reconocimiento de Yavé como tal Esposo y Señor y en una

conducta moral que corresponda a su justicia y santidad. Ahora bien, la actual religión del pueblo no se ajusta a estos principios.

- *Sensualidad.* La comparación de la vid (v. 21) sugiere a Jeremías la transición de la idea de degeneración a la de sensualidad. En efecto, si la vid produce agraces es porque el suelo se ha degenerado. Ese suelo son las disposiciones del pueblo. Ahora bien, en lugar de ajustar su conducta a la santidad y justicia divinas, el pueblo ha seguido las prácticas naturalistas cananeas, sobre todo, la prostitución sagrada. Además de ser una concesión a la sensualidad, esta práctica atentaba contra la moralidad familiar.

- *Duplicidad.* Habitualmente el pueblo sigue la religión y prácticas cananeas, pero cuando surge el peligro se vuelve a Yavé (vv. 26-27). Es decir, se nota en el pueblo una continua fluctuación (camella inestable, v. 23) y doblez.

- *Vanidad y vaciedad.* No solamente es vano el culto que se rinde a los baales, que son pura nada y vanidad (v. 13), sino que es vano y vacío también el culto que se ofrece a Yavé, pues no es una relación auténtica, basada en la santidad y en la justicia, sino una relación falaz, mentirosa e hipócrita.

Según nuestra lógica, a continuación del c. 2 deberían ser leídos los c. 5-6, ya que los tres contienen acusaciones. El c. 2 acusa al pueblo de apostasía religiosa, y los c. 5-6 recogen las acusaciones de carácter moral y social.

El c. 3 está integrado por unidades literarias originariamente independientes:

1) Una pieza poética, que empieza en 3, 1-5, se reanuda en 3, 19-25 y concluye en 4, 1-4.

2) Intercalado en medio de este poema va un conjunto literario casi todo él en prosa (3, 6-18), que interrumpe el hilo entre los vv. 5 y 19.

El pensamiento dominante en ambos conjuntos es el mismo: la acusación contra la apostasía, que es presentada bajo la imagen del adulterio en uno y otro caso, y un llamamiento a la conversión. Nótese la frecuencia del verbo "shub" (= convertirse): 3, 1. 7. 10. 12. 14. 19. 22; 4, 1.

En este c. 3 Jeremías se pregunta sobre la posibilidad de una reconciliación entre Israel y Yavé. Vista la cuestión desde el punto de vista humano, diríase que era imposible. Israel es como una mujer divorciada que se ha ido detrás de sus amantes (3, 1-5) y la Ley, lo mismo que la costumbre no admite en esta hipótesis la posibilidad de una reconciliación. Pero, lo que no es posible entre los hombres, ¿lo será también ante Dios? Los vv. 19-25 y 4, 1-4 parecen abrigar la esperanza de la conversión de Israel y, por tanto, la posibilidad de una reconciliación.

*Los cuatro argumentos.*

Llevado de su intenso deseo de convencer, Jeremías amontona razones y argumentos, sobre todo, en estas primeras predicaciones. Podemos distinguir cuatro principales, que son, por otra parte, los clásicos argumentos de toda oratoria:

- *Argumento de tradición.* Apela a los orígenes del pueblo elegido (2, 1-3). La fidelidad a lo que entonces practicaba la nación es criterio de verdad (7, 22-23). Ahora bien, la vida religiosa y moral actual de Israel tal como la ve Jeremías se define como una *ruptura con la tradición.* Este es el sentido de las expresiones: *abandono, rebelión, traición, ruptura y vagabundear,* que con tanta frecuencia emplea el profeta. Israel ha perdido el contacto con la tradición, no le queda otra salida que dar marcha atrás. Esta invitación a la conversión es el *leimotiv* de la predicación de Jeremías, sobre todo, en sus primeros tiempos.

- *Argumento de razón.* Judá se ha pervertido; ha confundido a Yavé con Baal. En nombre de la razón, guía del sentimiento religioso, Jeremías condena esta confusión. Los ídolos no son más que bloques de piedra o troncos de madera (2, 27; 3, 9), modelada por el hombre (1,16); son impotentes (2, 28), cisternas agrietadas (2, 13), vanidad (2, 5), nada (2, 11).

- *El sentimiento moral.* Jeremías apela al sentimiento moral .Las protestas que la predicación del profeta provocaba en el auditorio (2, 23) prueban que todavía quedaba en Judá un sentimiento de pudor y dignidad. Por eso Jeremías puede apelar a este sentimiento. Judá lleva una conducta indigna (5, 1-13. 20-31; 6, 10-15. 16-21).

• *El interés general.* Jeremías quiere convencer a Judá que le interesa la conversión, pues de otra manera caerá sobre ella la cólera divina como en tiempos pasados (2, 19). Aunque no sea más que para evitar el castigo, conviene que haga penitencia y se convierte.

B) *Las reformas de Josías* (627 y 622).

A partir del año 627 parece que Josías emprendió una *primera reforma religiosa,* en Judá y Jerusalén, la cual se extendió incluso a los territorios del norte (2 Re 23, 4- 30, que debe colocarse antes de 22, 3). En este momento Jeremías debía estar todavía en Anatot y se mostró partidario de la reforma. Quizá por mostrarse excesivamente reformador se ganó las antipatías de sus vecinos y se vio obligado a traslatarse a Jerusalén. Es posible que Jer 2 haya sido predicado en Anatot dentro del espíritu de la reforma de Josías.

Con motivo del hallazgo del libro de la Ley en el templo el año 622 (2 Re 22), Josías llevó a cabo una *segunda reforma* más radical que la anterior. Esta radicalidad estaba exigida por el recién encontrado libro de la Ley, que los autores suelen identificar con el Deuteronomio. Una de las principales exigencias deuteronómicas era la unicidad de santuario. De ahí, la supresión de los santuarios de provincias y la centralización del culto llevada a cabo por Josías en esta segunda reforma.

Uno de los puntos más oscuros de la vida de Jeremías se refiere a la actitud adoptada por el profeta frente a esta segunda reforma de Josías. No existen datos suficientes para poder aclarar el problema. De ahí que los autores se dividen en todas las sentencias posibles:

a) Jeremías fue hostil a la reforma (Cornill).
b) Fue favorable a la reforma (Wellhaussen).
c) Al principio favorable y luego hostil (Rudolph).

Jeremías nunca habla *expresamente* de la reforma de Josías. *Implícitamente* parece mostrarse favorable a la reforma, que se basaba en los principios deuteronomistas. De hecho la profecía de Jeremías presenta mucha afinidad con la teología deuteronomista. Cierto, esta afinidad se explica, en buena parte, por los *retoques y reelaboración*

que el libro de Jeremías sufrío de parte de la escuela deuteronomista.

Es muy posible que no siempre agradasen a Jeremías, de temperamento tierno y ánimo delicado, los métodos violentos y oficiales de la reforma. Jeremías estaba convencido que la religión no puede ser implantada por la fuerza. Una reforma así corría el peligro de ser legalista y superficial.

Posiblemente, la centralización del culto en el templo de Jerusalén trajo consigo consecuencias menos buenas, por ejemplo, la excesiva mitificación del templo hasta convertirlo en un lugar inviolable (véanse los c. 7 y 26).

## 3. ACTIVIDAD PROFETICA BAJO EL REINADO DE JOAQUIM (609-598)

Los autores califican esta etapa de la vida de Jeremías *como el" Getsemaní" del profeta.*

Muerto Josías, el pueblo eligió para sucederle a su segundo hijo, Salum (= Joacaz). Apenas había reinado tres meses cuando fue depuesto por Necao, a su regreso de Jarrán, y cargado de cadenas fue conducido a Riblá, cerca de Jamat, donde moría poco después (2 Re 23, 33-34). Joacaz era bueno y estaba dispuesto a continuar la política de su padre. Por eso el pueblo le había elegido a él y no a su hermano. Por eso también fue depuesto por el faraón que sentía poca simpatía por la política de Josías. Jer 22, 10-12 invita a llorar al rey depuesto y exiliado.

Necao colocó sobre el trono de Jerusalén, para suceder a Joacaz, a Eliaquim el primogénito de Josías, a quien puso por nombre Joaquim, el cual se alineó dentro de la corriente prevaricadora del trío Ajaz-Manasés-Amón. Es decir, se vuelve a estimular la corrupción religiosa, moral y social desde el poder.

Jeremías se ve, por tanto, obligado a intervenir de nuevo. La muerte prematura y trágica de Josías había provocado una grave crisis religiosa en el pueblo, que no acertaba a conciliar este hecho con el principio de rígida retribución. Tanto más cuanto que la muerte humillante y prematura del pío rey Josías contrastaba con el largo y triunfal reinado de Manasés, el rey impío por antonomasia.

Para salvar esta crisis y para neutralizar la relajación alentada desde el poder por Joaquim, Jeremías se decide a intervenir de nuevo. Las predicaciones de este período es-

tán recogidas fundamentalmente en los capítulos: 7-20; 25-26; 36; 45.

*Falsa confianza en el templo* (c. 7 y 26).

Posiblemente, el mismo día de la coronación de Joaquim, Jeremías se presentó en el templo, por orden de Yavé, para pronunciar un discurso contra la falsa confianza que el pueblo y sus dirigentes tenían puesta en el templo de Jerusalén.

La confianza en el templo radicaba naturalmente en el hecho de la elección de Jerusalén como sede de la dinastía davídica y morada de Dios. Con su teología sionista, Isaías había contribuido a aumentar esta fe y confianza en el templo. La liberación de la ciudad y del templo en el año 701, cuando ya estaban asediados por los ejércitos de Senaquerib, había dado la razón a Isaías y había confirmado a los jerosolimitanos en su fe en la inviolabilidad de su santuario. La reforma de Josías, con la centralización del culto en el templo de Jerusalén había sido otro paso más en la formación del dogma de la sacralidad e inviolabilidad del templo.

Jeremías, que seguía de cerca este proceso de desviación, da ya un toque de atención en el c. 11, 15-16. Pero donde se pronuncia de una manera clara y hasta violenta es en el célebre sermón, que nos ha sido transmitido por duplicado en los c. 7 y 26. He aquí un esquema el contenido del mismo:

Introducción: 7, 1 y 26, 1-3.
Cuerpo del sermón: 7, 2-15 y 26, 4-6.
Consecuencias del sermón: 26, 7-24.

La *introducción* se refiere a la fecha, lugar y finalidad que perseguía el sermón, el cual venía a ser como un desesperado llamamiento a la penitencia y a la conversión.

El *cuerpo del sermón* desarrolla el pensamiento de que la presencia y la permanencia de Yavé en medio del pueblo está condicionada a la buena conducta: fiel administración de la justicia; sentir con el débil; evitar la idolatría. Yavé no está más comprometido con Jerusalén que lo estaba con Silo.

Las *consecuencias* del sermón, que son silenciadas por el c. 7, se desarrollan ampliamente en 26, 7-24. Las pala-

bras de Jeremías produjeron un auténtico escándalo en el pueblo, pero, sobre todo, entre los sacerdotes y los profetas, que pronunciaron sentencia de muerte contra el profeta: es reo de muerte. Gracias a la intervención de algunos principales y gentes del pueblo, Jeremías salvó la vida, pero se le prohibió entrar más en el templo.

*Llamamiento a la conversión.*

Durante todo este tiempo Jeremías reduplicaba sus llamamientos a la obediencia (7, 23-29), a la penitencia y a la conversión (8, 4-7). Sin embargo, el sentido moral del pueblo estaba atrofiado y Jeremías tenía perdidas las esperanzas. Tiene dos textos realmente pesimistas: 8, 4-7 y 13, 23. Intentaba interceder por su pueblo, pero éste se había hecho indigno (7, 16; 11, 14; 14, 11-12).

*Advertencia a Joaquim.*

Jeremías fustiga amargamente a Joaquim y le compara con su padre, el pío rey Josías, para resaltar con más relieve su conducta injusta e inmoral: 21, 11-22, 19. Nunca en la antigüedad se habían defendido con tanta audacia y libertad los derechos de los débiles. La libertad e intrepidez de los profetas frente a los reyes es un fenómeno único en el antiguo Medio Oriente. Véanse en el mismo sentido las censuras del profeta Natán a David (2 Sam 12) y de Elías a Ajab (1 Re 21).

*Anuncio de la invasión babilónica y del exilio.*

Con la victoria de Nabucodonosor sobre el faraón egipcio en Karkemis en el año 605 se dibujaba ya con suficiente claridad la amenaza del naciente imperio neobabilónico sobre todo el Fértil Creciente. Jeremías así lo vio y así lo anuncio en la célebre profecía de los setenta años: c. 25.

*La lectura del rollo.*

La victoria de Nabucodonosor sobre el último reducto asirio y sobre el faraón egipcio debió impresionar profun-

damente a Jeremías, que no solamente anunció al pueblo la invasión y el destierro, sino que puso por escrito toda su predicación anterior, desde el lejano 626, según nos lo refiere el c. 36.

Además de su gran valor histórico, este c. 36 tiene mucho interés para conocer la génesis del libro de Jeremías. Juntamente con el segundo libro de los Macabeos (véase c. 2, 19-32), el libro de Jeremías es el mejor documentado en lo que se refiere a su proceso de formación. Aquí en el c. 36 se hace alusión a las dos primeras ediciones. La primera fue quemada por el rey, pero Jeremías hizo una segunda aumentada (36, 32).

*Profecía sobre Baruc.*

Aquí tiene también su contexto cronológico la profecía de Jeremías sobre su secretario, Baruc. En un rato de intimidad, Baruc se habría atrevido a reprochar a su maestro, siempre luctuoso y sombrío, su porte triste y le habría suplicado un vaticinio de salvación para sí mismo y para Judá. Pero Jeremías se mantiene en la misma línea. Es Yavé quien insiste en su propósito de castigar. Baruc conservará su integridad física donde quiera que esté, pero nada más. No es hora de soñar en grandezas y empresas brillantes. Este es el sentido del c. 45.

Baruc aparece estrechamente asociado a Jeremías como secretario fiel, incluso en sus asuntos familiares (32, 12-15). Le acompaña hasta el destierro (43, 6). Tuvo, sin duda, buena parte en la composición del libro de Jeremías.

*Pasión de Jeremías.*

De orden externo, unas veces, y otras, de orden interno, el dolor fue compañero inseparable de Jeremías, sobre todo, durante el reinado de Joaquim. Ya dije más arriba que los autores califican esta etapa de su vida como el "Getsemaní" o "Pasión" de Jeremías. La profecía de Jeremías nos permite, además, adentrarnos hasta lo más íntimo de ese sufrimiento, ya que nos ha conservado el relato personal del profeta en una serie de textos, que reciben técnicamente el nombre de "Confesiones de Jeremías". Es un género literario introducido en la Bi-

blia precisamente por el propio Jeremías. En forma de monólogo consigo mismo o de diálogo con Dios, el profeta de Anatot revela sus más íntimos secretos, sus luchas y sus temores, sus dudas y tentaciones, sus reacciones vivas e intensas frente a la adversidad.

Las Confesiones de Jeremías están esparcidas entre los capítulos 11-20 y resulta difícil enmarcarlas en un cuadro cronológico exacto dentro de la vida del profeta, aunque de una manera general podemos decir que todas ellas datan de su actividad bajo el reinado de Joaquim. Para facilitar su lectura voy a enumerar sus temas:

- Complot de los vecinos de Anatot: 11, 18-12, 5.
- Lamentación y plegaria: 15, 10-21.
- Plegaria: 17, 14-18.
- Conspiración contra Jeremías: 18, 18-23.
- La Palabra de Dios, causa de oprobio y de befa: 20, 7-12.
- Jeremías maldice el día de su nacimiento: 20, 14-18.

Las Confesiones no fueron predicadas ni, probablemente, publicadas en vida del profeta, sino que Jeremías, creyendo que podrían ser de utilidad, las dejó escritas a manera de diario íntimo, y fueron dadas a conocer después de su muerte. ¡Dichosa herencia literaria que nos permite adentrarnos en los estratos más íntimos de la vida de Jeremías, al tiempo que nos descubre las cimas a que llegó en la persona del profeta de Anatot la tensión espiritual del A. T.!

Las cuatro causas principales que arrancan del alma de Jeremías estos gritos de lamentación y dolor son *la persecución, la sensación de fracaso en su ministerio el auto examen y la plegaria*. Las Confesiones de Jeremías tienen mucha influencia en los llamados salmos de súplica o lamentación y en la espiritualidad de los pobres de Yavé".

Las Confesiones de Jeremías constituyen un paso decisivo en la historia de la religión veterotestamentaria. En un momento en que desaparecía la nación con sus instituciones, Dios descubre a su pueblo por medio de Jeremías la esencia misma de la religión. La religión de la in-

timidad y comunión interior con Dios, que anuncia la religión en espíritu y en verdad del N. T. (Jn 4, 21-24).

## 4. ACTIVIDAD PROFETICA BAJO EL REINADO DE SEDECIAS (598-587).

En el año 598 muere Joaquim y le sucede su hijo Joaquín. Apenas llevaba unos meses sobre el trono de Judá, cuando Nabucodonosor cayó sobre Jerusalén y deportó al rey con una buena parte de las clases dirigentes del pueblo. Entre ellos iba el sacerdote y futuro profeta Ezequiel.

Nabucodonosor colocó sobre el trono de Jerusalén a Sedecías, hijo de Josías, y le hizo prestar juramento de fidelidad y vasallaje. Joven de veintiún años, era de buena condición, pero débil y rodeado de malos consejeros. Nabucodonosor había dado al pueblo de Judá la posibilidad de vivir en paz bajo la égida babilónica, pero para conseguir esto del indomable pueblo judío hubiera hecho falta un rey de carácter más fuerte que el de Sedecías. La inquietud y habitual rebeldía del pueblo, las intrigas de Egipto, las falsas esperanzas de los falsos profetas hicieron fermentar la conspiración, que obligó a Nabucodonosor a intervenir de nuevo. En el año 587 Jerusalén era destruida, el pueblo deportado, y el estado israelita perdía su independencia definitivamente.

Los comienzos del reinado de Sedecías coinciden con los momentos de mayor actividad por parte de Jeremías. Parece como si el profeta se hubiera convencido de que la salvación del reino de Judá dependía de él; de ahí que se entregase a una intensa actividad política y religiosa.

Como acabamos de ver, en el 598 Jerusalén había conocido la visita de Nabucodonosor, que había saqueado la ciudad y había deportado al rey con las clases más cualificadas de la nación. Pero, pasada la prueba, la ciudad santa había recuperado el ritmo normal bajo la dirección de Sedecías, el nuevo rey impuesto por Nabucodonosor.

Egipto seguía, sin embargo, intrigando con los pequeños reinos de la franja siro-palestinense para lanzarlos contra Babilonia, prometiéndoles que recuperarían la independencia y los territorios perdidos. Se planteaba, por tanto, el siguiente problema: ¿Qué es más acertado, colaborar con la potencia ocupante, Babilonia, o resistir

a los dominadores, buscando para ello el apoyo de Egipto? De suyo, parecía más lógica la segunda hipótesis. Colaborar con los ocupantes suena a cobardía y a traición. Por tradición, además, y por sentido del honor, los profetas siempre se habían manifestado como defensores destacados de la independencia nacional. Recuérdese el caso de Isaías en el s. VIII durante la dominación asiria.

En cuanto a Jeremías, durante la primera parte de su vida se abstuvo de enjuiciar la política expansionista de Josías. Y después de la batalla de Meguido, cuando Judá se vio entre los dos imperios rivales (Egipto y Babilonia), Jeremías dijo que Judá no tenía nada qué esperar ni de uno ni de otro. Pero cuando Nabucodonosor venció en Karkemis e impuso un régimen de protectorado relativamente suave y soportable sobre Judá, entonces Jeremías se declaró abiertamente partidario de una sumisión pacífica al emperador babilónico. Esta fue la postura que sostuvo durante el reinado de Joaquim y la que está dispuesto a mantener ahora bajo Sedecías. Yavé le había manifestado que el poder de Babilonia duraría setenta años y que el único camino viable por el momento era vivir sometidos.

Solamente un hombre podía imponer esta política impopular de la sumisión, el nuevo rey Sedecías era inestable y débil, rodeado, además, de consejeros sin experiencias, ambiciosos y sin visión política. El personal de valía estaba en el destierro. A esto se añadía la índole del pueblo judío, orgulloso y nacionalista, pronto siempre a la intriga y a la sublevación.

En pocas palabras, en vez de seguir el parecer de Jeremías que aconsejaba una política de sumisión a Babilonia y una reforma religiosa y moral, se siguió el parecer del partido nacionalista, asesorado por los falsos profetas. De ahí las sublevaciones contra Babilonia, la última de las cuales dio lugar a la intervención personal de Nabucodonosor, que acabó definitivamente con la independencia nacional del pueblo elegido.

### *La liga antibabilónica* (Jer 27-29).

Apenas había subido al trono egipcio Psametico II (594), comenzó a intrigar con los reyezuelos de la franja siro-palestinense, con el fin de ganar adeptos para una alianza antibabilónica. Jerusalén misma fue elegida

como sede de una reunión de signo antibabilónico, a la que asistieron los embajadores de Tiro, Sidón, Edom, Moab y Ammón. Es el llamado "pacto de Jerusalén". Jeremías recibió orden de Yavé de hacerles desistir y de prevenirles contra las falaces esperanzas fomentadas por los falsos profetas. Parece que el rey de Jerusalén dio oídos a las palabras de Jeremías. Más aún, temiendo las represalias de Nabucodonosor por la reunión de Jerusalén, envió una misión a Babilonia con el fin de dar una explicación y reiterar el propósito de fidelidad.

Jeremías aprovechó esta legación para enviar una carta a los primeros desterrados y prevenirles contra la predicación de los falsos profetas. Léanse los cc. 27-29. Aquí pudieran encontrar también su marco apropiado los c. 24 y 34.

*Rebelión contra Babilonia .*

El nuevo faraón, Ofra, lanzó a su vez, una campaña de subversión contra Babilonia e incluso se apoderó de Tiro y de Sidón, despertando en los demás reinos esperanzas de libertad. Pero Nabucodonosor cayó con todo su peso sobre Siria-Fenicia-Palestina y llegó con su ejército hasta las puertas de Jerusalén en el año 589. El faraón egipcio vino en ayuda de Sedecías y obligó al caldeo a levantar el asedio de momento, haciendo concebir a los judíos risueñas esperanzas. A pesar de todo, Jeremías seguía aconsejando sumisión a Babilonia y volvió a profetizar la ruina de la ciudad (37, 3-10) y fue detenido como desertor cuando salía hacia su aldea de Anatot (37- 11-21).

*Caída de Jerusalén.*

Los egipcios se retiraron sin apenas combatir y después de casi tres años de asedio, Jerusalén cayó en manos de Nabucodonosor rendida por el hambre y la peste. Durante todo ese tiempo, Jeremías, vigilado y todo, no cesaba de proclamar su tesis de siempre. Fue encerrado en una cisterna porque sembraba el desaliento y la desmoralización (38, 1-6). El rey lo liberó y conversó a escondidas con él sobre la situación de la ciudad. Jeremías mantuvo una vez más su postura (38, 14-28).

Derribadas las murallas, destruida la ciudad y aba-

tido el templo, el pueblo fue llevado en su mayoría al destierro. Jeremías, de quien Nabucodonosor tenía noticias concretas, tuvo opción para acompañar a los desterrados o para quedarse en Palestina. Optó por esta última posibilidad con la esperanza de poder reorganizar la pequeña comunidad que quedaba en Judá (39, 11 ss.).

Nabucodonosor nombró gobernador de Judá a Godolías, pero un grupo de fanáticos le dieron muerte y huyeron a Egipto llevándose consigo a Jeremías (c. 40-44). Aquí se pierden las huellas del profeta. La tradición le hace morir en Egipto lapidado por sus compatriotas.

Así terminaba el reino independiente de Judá. Los dos últimos reyes de la línea davídica, Joaquín y Sedecías, juntamente con la mejor parte del pueblo, se hallaban en cautividad.

¿Había concluido la alianza entre Yavé e Israel? ¿Iba Yavé a abandonar a su pueblo para siempre?

## 5. LA RESTAURACION

A primera vista, la vida y actividad de Jeremías dejan una impresión negativa y pesimista. Pero lo mismo que los demás, también el profeta de Anatot alberga esperanzas para el futuro. Aun en los momentos más críticos, en medio del asedio de Jerusalén, Jeremías no pierde la esperanza (32, 6-25). La compra del campo de su primo Janamel en Anatot, de autenticidad indiscutible, es bien significativa en este sentido. Los oráculos de la profecía de Jeremías de carácter salvífico, están agrupados fundamentalmente en los c. 30-31 y 32-33.

Los c. 30-31, que forman el llamado "libro de la consolación", encontrarían su mejor encuadramiento—según algunos autores—en el primer período de la actividad profética de Jeremías. Debido a la política expansionista de Josías y a sus reformas religiosas, se creó en Judá un clima de fervor religioso y euforia nacional que hizo recordar los tiempos de oro del reino. Este sería el contexto histórico y espiritual de los c. 30-31. Otros autores, en cambio, descubren en estos capítulos afinidades de fondo y de forma muy estrechas con el Segundo Isaías y se inclinarían a considerarlos como elaboraciones posteriores. En todo caso, según Jeremías, la restauración no había de tener lugar hasta después de un período de prueba y purificación (c. 24 y 29).

Si bien en el c. 23, 1-8 habla de un vástago de la dinastía davídica, sin embargo, las esperanzas mesiánicas de Jeremías no se orientan tanto por el mesianismo real cuanto por la vía de la alianza. De Jeremías es el célebre texto que anuncia la nueva alianza:

> *"He aquí que vienen días—oráculo de Yavé—en que yo pactaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto... Sino que ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel...: pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo..."* (31, 31-34).

Los c. 32-33, considerados cronológicamente, forman un solo bloque. Sin embargo, desde el punto de vista ideológico el c. 33 se alínea más bien con los c. 30-31. El c. 32 interpreta simbólicamente la compra del campo de Anatot y se coloca, por tanto, en la perspectiva de la restauración: "Todavía se comprarán casas y campos y viñas en esta tierra" (32, 15). Es decir, la crisis actual pasará y el pueblo elegido se volverá a establecer en su patria.

## 6. ACTUALIDAD DE JEREMIAS

- Una nueva forma de oración: Las Confesiones, que introducen en la historia del A. T. y en la literatura universal un nuevo género literario.
- Jeremías vive dramáticamente la misión de mediador entre un Dios que ama apasionadamente y un pueblo que se muestra sordo e impenitente.
- La figura de Jeremías, mediador doliente entre Dios y el pueblo, anuncia ya de lejos la figura y misión de Cristo.
- Lo mismo que Cristo, Jeremías dio a conocer a todos sin acepción de personas la voluntad de Dios. Recuérdese a este propósito la libertad con que se dirige el rey Joaquim (22, 13-19).
- Lo mismo que Cristo, Jeremías desenmarcara a los falsos profetas **(23, 9-40).**

- Lo mismo que Jesús de Nazaret, Jeremías sufrió la traición y asechanzas de sus paisanos.
- Lo mismo que Jesús, Jeremías se ve acusado por un sermón sobre el templo.
- Jeremías vivió un momento de transición y renovación. Se hundieron las instituciones anteriores y se alumbra una etapa nueva. Situación similar a la actual.
- Estas situaciones de transición traen consigo crisis interiores. Jeremías las padeció. Los apóstoles de hoy las padecen también.
- Jeremías sufrió al ver la esterilidad aparente de su ministerio. El apóstol de hoy pasa muchas veces por una crisis similar.
- Jeremías es un caso único de celibato consciente y deliberado en el A. T. El celibato tenía para él valor escatológico. No valía la pena engendrar hijos condenados al hambre y a la espada (c. 16). También el celibato del N. T. tiene este sentido escatológico, entre otros valores más. "El tiempo es corto... La apariencia de este mundo pasa" (1 Cor 7, 29-31).
- El relato vocacional del c. 1, 4-10 conserva toda su actualidad.
- La fidelidad de Jeremías a Dios y a su misión, lo mismo que la fidelidad de los fieles del A. T., sube de valor cuando se tiene en cuenta que no conocía los dogmas de ultratumba. Por eso, cuando quiere bendecir al fiel esclavo negro de Ebedmelec, que le había salvado la vida, o a su fiel secretario Baruc, lo único que les puede prometer es que saldrán incólumes de la catástrofe (39, 17-18 y c. 45).
- Jeremías anuncia la nueva alianza, cuyo cumplimiento tiene lugar en la persona y obra de Jesús (Lc 22, 20).
- La religión interior. Jeremías sabe que la conversión para ser verdadera tiene que partir del corazón. Ahí es donde radica el bien y el mal. Por eso, concibe y espera la restauración a base de una transformación interior (31, 33-34).

# BARUC Y CARTA DE JEREMIAS

## 1. BARUC

### a) *Lugar en el Canon.*

La versión griega de los Setenta coloca después de la profecía de Jeremías el libro de Baruc, las Lamentaciones, y la Carta de Jeremías. De esta manera, Baruc era considerado como un apéndice de Jeremías e incluso se le ha solido citar bajo su nombre.

La Vulgata observa el siguiente orden: Lamentaciones, Baruc e incluye la Carta de Jeremías en Baruc como un sexto capítulo.

Baruc es uno de los libros deuterocanónicos, que no figuran en texto masorético.

### b) *Plan y contenido.*

Está formado por cuatro unidades literarias de contenido y forma literaria distintas:

*Introducción* en prosa, que nos lleva a Babilonia, donde una asamblea de exiliados, agrupada en torno a Baruc, envía a Jerusalén plata, vasos sagrados, una carta y una oración para ser leída en el templo en señal de comunión (1, 1-14).

*Oración*, que empieza con una confesión (1, 15-2, 10) y luego implora perdón y misericordia (2, 11-3, 8). Está calcada en Dan 9 y otros libros canónicos.

*Homilía* en tono sapiencial, que se basa en Job 28-29. Identifica la Ley con la sabiduría lo mismo que Sir 24 (3, 9-4, 4).

*Profecía* de exhortación. Jerusalén, personificada, se dirige a los exiliados y los anima mediante el recuerdo de las esperanzas mesiánicas (4, 5-5, 9).

c) *Fecha de composición y autor.*

Difícilmente puede concederse valor histórico a los datos de la introducción, que presenta todos los indicios de ser una composición artificial:

1) ¿Cómo encontrar, cinco años solamente después de la destrucción de Jerusalén, reunidos a los exiliados en torno a Joaquín? (cf. 2 Re 25, 27).

2) Los libros históricos del A. T. desconocen toda restitución de vasos sagrados al templo de Jerusalén, anterior a la de Ciro (Esd 1, 7-11).

3) El supuesto culto regular con la posibilidad de ofrecer sacrificios y holocaustos está en contradicción con la historia (Esd 3).

Tenida cuenta, por tanto, del carácter artificial de la introducción y tenida cuenta también de los paralelismos con otros escritos canónicos y extracanónicos, debemos inclinarnos por una fecha tardía para la composición de Baruc. La ciencia actual lo coloca entre los s. III-I a. J. C.

Dada la heterogeneidad del libro por lo que se refiera a contenido y forma literaria, la crítica moderna se inclina por la pluralidad de autores. Un redactor final habría reunido en una las distintas unidades literarias y las habría colocado bajo el nombre de Baruc.

d) *Valor del libro.*

Nos pone en contacto con las comunidades judías de la diáspora y nos informa sobre las prácticas y principios que mantenían su vida religiosa: con Jerusalén mediante colectas, misivas, oraciones; servicio sinagogal, lectura y meditación de la Ley; espíritu de revancha y sueños mesiánicos.

## 2. CARTA DE JEREMIAS

a) *Plan y contenido de la carta.*

Este escrito que se presenta como una carta de Jeremías, está dirigida a los judíos desterrados en Babilonia por Nabucodonosor, para prevenirles contra los falsos

profetas, que insistían sobre la brevedad del destierro, y contra el peligro de idolatría.

La carta tiene poca densidad doctrinal. Con poca lógica y machacona insistencia repite siempre las mismas consideraciones en torno a la idolatría. Presenta la siguiente disposición:

*Inscripción*, en la que figuran el autor, los destinatarios y la finalidad de la carta.

*Introducción*. Es una especie de exhortación dirigida a los desterrados para prevenirles contra los rumores sobre la brevedad del exilio y contra la idolatría (vv. 1-6).

*Cuerpo de la carta*. Viene a ser una disertación sobre la vaciedad e impotencia de los ídolos (vv. 7-72).

La monotonía del cuerpo de la carta se rompe por diez veces mediante una expresión esteriotipada, que resume la idea central: "Por lo que se pone de manifiesto que no son dioses; no los temáis, pues" (vv. 14. 22. 28. 64. 68); "¿Cómo, pues, llamarlos dioses?" (v. 29); "¿Cómo, pues, vamos a creer y decir que son dioses?" (vv. 39. 44. 56); "¿Quién, pues, no reconocerá que no son dioses?" (v. 51).

b) *Fecha de composición y autor.*

Es muy difícil precisar la fecha. Ciertamente, es posterior al destierro. Dentro del período postexílico, habría que bajar hasta la dominación griega, durante la cual se recrudeció la idolatría babilónica en Mesopotamia y se puso, además, de moda la pseudoepigrafía.

Calcada sobre la auténtica carta de Jeremías (Jer 29, 1-23), la Carta de Jeremías se inspira, a su vez, en el Segundo Isaías (cf. Is 44, 9-20) y en Jer 10, 1-16.

Conviene recordar la diferencia que existe entre autenticidad y canonicidad. Un libro es "auténtico" cuando es del autor al que comunmente se le viene atribuyendo. Un libro es canónico cuando está divinamente inspirado y ha sido reconocido como tal por la Iglesia. En nuestro caso concreto, la Carta de Jeremías, y lo mismo se diga de Baruc, no son auténticos, es decir, no han sido escritos por Jeremías, pero son escritos canónicos. Lo mismo hay que decir del Segundo Isaías, del Segundo Zacarías, etc.

# CONCLUSION FINAL

En el fondo de todos los profetas pre-exílicos, tanto los del norte como los del sur, se descubre un mismo esquema básico, que se articula en torno a estas tres palabras: *pecado, castigo, restauración.*

Partiendo del dogma de la elección, que tiene una vertiente de privilegios y otra de exigencias, los profetas pre-exílicos constatan unánimemente el *pecado* colectivo del pueblo, tanto en el orden religioso, como en el moral, social y político. La cigüeña—dice el profeta Jeremías—conoce su estación; la tórtola, la golondrina y la grulla guardan los tiempos de sus migraciones, pero mi pueblo no conoce el camino de Yavé". El pecado se ha hecho tan connatural que los profetas llegan a desconfiar de la posibilidad de conversión. De la misma manera que el negro no puede cambiar el color de su tez ni el el leopardo las pintas de su piel, así tampoco el pueblo de Dios puede cambiar de forma de ser y de obrar (Jer 13, 23).

Según la lógica profética, un pueblo que comete y tolera tales crímenes no puede quedar sin *castigo.* Los profetas ven realizado el veredicto de condenación de Dios en los sucesivos asaltos e invasiones que padece Israel por parte de las grandes potencias del Medio Oriente.

Pero los profetas no son nihilistas ni fatalistas. Saben que Dios ha empeñado su palabra en unas promesas de salvación que se cumplirán inexorablemente. Por eso al lado de la acusación y el anuncio del castigo aparecen siempre oráculos de *restauración*:

- Oseas habla de unos nuevos desposorios entre Yavé e Israel.
- Miqueas e Isaías anuncian el futuro Mesías; la nueva Jerusalén; un resto cualificado, depositario de las promesas y garantía de salvación.

- Según Sofonías, el resto estará integrado por los pobres de Yavé.
- Jeremías anuncia la nueva alianza.
- Habacuc habla de la fe en Dios como fuente de salvación.

El fenómeno profético es uno de los aspectos veterotestamentarios que tienen más actualidad para nuestro tiempo. Personajes anónimos, salidos de todos los estratos sociales sin distinción, los profetas fueron los portavoces de Dios. Dotados de una gran intuición natural y asistidos sobrenaturalmente, anunciaban a grandes y pequeños, sin acepción de personas, la Palabra de Dios con valentía e intrepidez.

Todos estos aspectos del profetismo bíblico lo hacen actual en nuestra Iglesia posconciliar. El Concilio ha subrayado la importancia del pueblo de Dios y ha exhortado a la jerarquía con palabras de San Pablo a que no sofoque "a priori" los carismas ni desoiga sistemáticamente las voces proféticas que vienen de abajo (1 Te 5, 19-21).

La vocación, la actividad y la vida de los profetas en general, presentan aspectos permanentes y válidos para los profetas de todos los tiempos. Por lo que se refiere a su mensaje, está muy marcado por las circunstancias y limitaciones en que se movía el Antiguo Testamento. Con todo, al hacer el balance de cada uno de los profetas, hemos descubierto elementos de vigencia permanente y de gran actualidad.

*CUESTIONARIO*

*Contestar a cinco de las diez preguntas siguientes:*

1. *Describir en pocas palabras lo que es un profeta.*
2. *¿Es exclusivo de Israel el fenómeno profético o hallamos en otros pueblos?*
3. *Enumerar brevemente algunas de las principales aportacic*
4. *¿Cuál es la principal aportación de Oseas?*
5. *Señalar algunas diferencias entre Miqueas e Isaías.*
6. *¿Cuáles son los principales textos mesiánicos de Isaías?*
7. *¿Cuál es la principal aportación de Sofonías?*
8. *¿Cuál es el problema que plantea Habacuc?*
9. *¿Qué son las "Confesiones de Jeremías"?*
10. *¿Cuál es la principal aportación de Jeremías?*

TEMARIO

*Desarrollar uno de los siguientes temas:*

a) *Estudiar algún profeta de nuestros días **comparándolo co** bíblicos.*

b) *La doctrina social de los profetas pre-exílicos o de algu particular.*

c) *El pecado en los profetas pre-exílicos o en alguno de ellos*

d) *El tema del "resto" en los profetas pre-exílicos.*

e) *Estudio comparativo de los relatos vocacionales de Isaí* (Is 6 y Jer 1, 4-10).